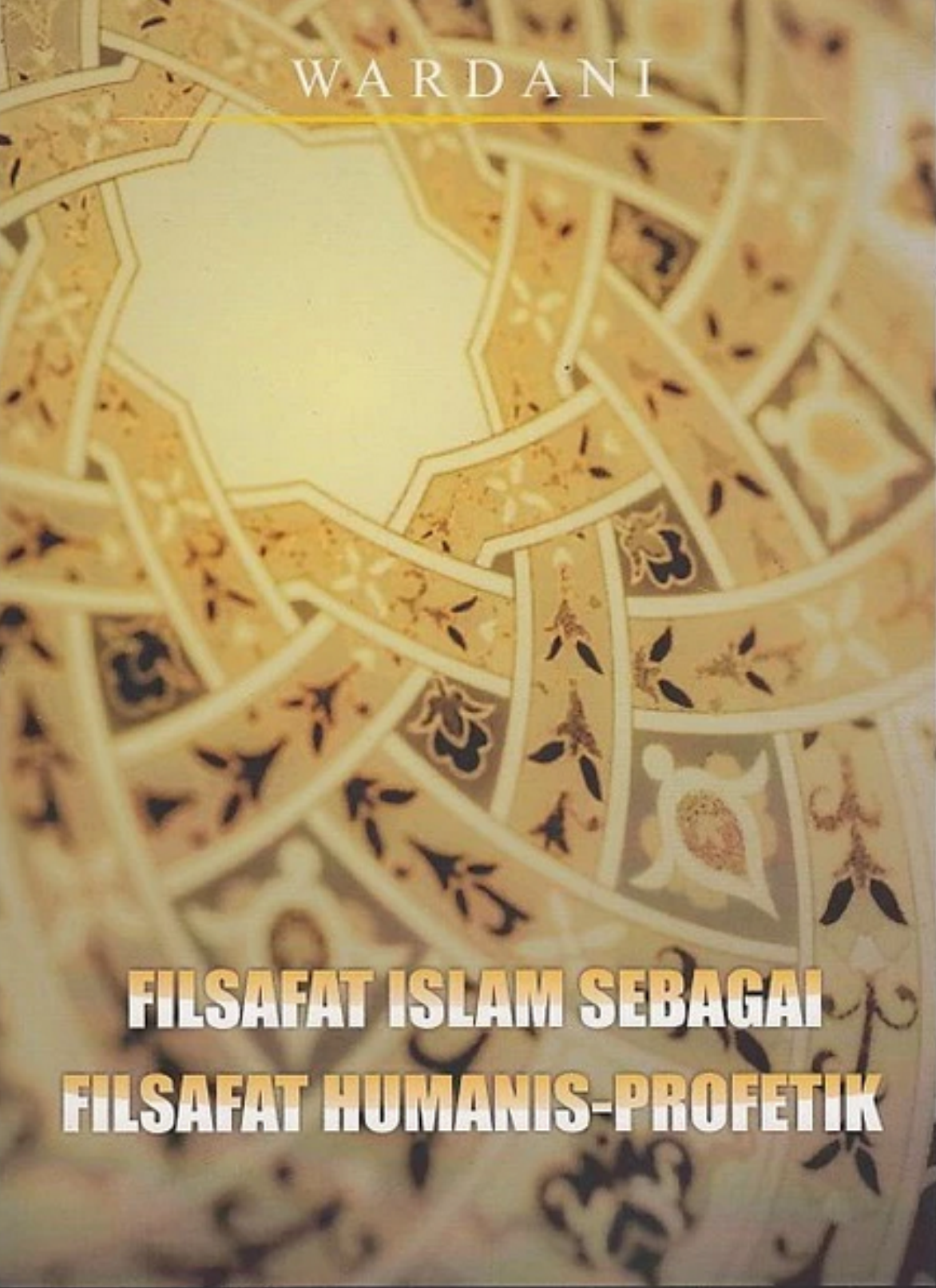
WARDANI



FILSAFAT ISLAM SEBAGAI FILSAFAT HUMANIS-PROFETIK

IAIN ANTASARI PRESS

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

PANGERAN ANTASARI

BANJARMASIN – INDONESIA

https://www.uin-antasari.ac.id

Dr. Wardani, M.Ag.

Filsafat Islam
Sebagai Filsafat Humanis-Profetik

IAIN ANTASARI PRESS
2014

Filsafat Islam
Sebagai Filsafat Humanis-Profetik

Penulis
Dr. Wardani, M.Ag

Cetakan I, Desember 2014

Desain Cover
Henry

Tata Letak
Willy Ramadan

Penerbit:
IAIN ANTASARI PRESS
JL. A. Yani KM. 4,5 Banjarmasin 70235
Telp.0511-3256980
E-mail: antasaripress@iain-antasari.ac.id

Percetakan:
Aswaja Pressindo
Jl. Plosokuning V No. 73 Minomartani, Ngaglik
Sleman Yogyakarta
Telp. 0274-4462377
E-mail: aswajapressindo@gmail.com

xviii + 324 halaman

KATA PENGANTAR PENULIS

بسم الله الرحمن الرحيم

Dengan memanjatkan puji dan syukur kepada Allah swt, buku ini selesai ditulis dan bisa diterbitkan. Agama dan filsafat, atau ilmu normatif dan ilmu "sekuler" tidak seharusnya dianggap bertentangan, melainkan saling mengisi dan melengkapi. Filsafat (*hikmah*), dalam perumpamaan Ibn Rusyd, adalah saudara sesusuan bagi agama (*syarî'ah*). Keduanya pada fitrahnya bersahabat, dan saling mencintai dilihat dari hakikat dan pembawaannya, sehingga jika kalangan s*yarî'a*h mencela kalangan *hikmah*, celaan itu terasa lebih sakit daripada celaan dari musuh sekalipun, karena di sini yang mencela adalah saudaranya sendiri. Itulah pernyataan Ibn Rusyd dalam *Fashl al-Maqâl*.

Akan tetapi, meski keduanya saling menopang, mempertemukannya bukanlah hal yang mudah. Menurut penulis, filsafat Islam berkembang dari kedua sumber itu. Para filosof Islam, ketika menerima pemikiran filsafat non-Islam dan mencoba mengharmonisasikan dengan kebenaran wahyu, sebenarnya, telah melakukan "islamisasi ilmu" atau pemikiran-pemikiran filsafat dari luar, sekaligus "pengilmuan Islam", dalam istilah Kuntowijoyo, atau "memanusiakan" ajaran Islam, dalam pengertian memberikan patokan-patokan rasional untuk diterapkan bagi ajaran-ajaran dalam Islam. Jadi, ada hubungan timbal-balik dan saling melengkapi antara filsafat dan agama, atau antara *hikmah* dan *syarî'ah*. Ketika *hikmah* melengkapi *syarî'ah*, bentuk pemikiran yang ditawarkan mungkin berupa

rasionalisasi ajaran agama. Akan tetapi, jika sebaliknya, ketika *syarî'ah* melengkapi *hikmah*, apa yang mungkin harus didengar oleh *hikmah* dari *syarî'ah*?

Jika pemikiran filsafat Islam adalah sebuah pencarian kebenaran, apalagi mengklaim dirinya menimba dari sumber kenabian, sebaiknya juga harus diuji verifikasi dan falsifikasi dari perspektif ilmu-ilmu penafsiran terhadap nashsh atau teks kitab suci al-Qur'an. Masalahnya, banyak filosof Islam yang mencoba menawarkan pemikiran filsafatnya dengan mengemukakan argumen bahwa pemikirannya tidak bertentangan, bahkan bertolak dari nalar terhadap ayat-ayat tertentu dalam al-Qur'an. Jika pengujian ini tidak dilakukan, itu artinya bahwa pemikiran filsafat mereka "dianggap suci" dan dijadikan tertutup. Jika Ibn Rusyd, misalnya, mengklaim keabadian alam, seperti halnya pemikiran Aristoteles, atas dasar *ta'wîl* terhadap ayat-ayat al-Qur'an, *ta'wîl* tersebut dan mekanisme pemaknaan harus terbuka untuk diuji kembali. Tidak selalu harus bahwa pengujian itu berasal dari perspektif kalangan tertentu yang mungkin hingga batas tertentu dituding subjektif, melainkan bisa berasal dari objektivitas teks itu sendiri. Teks memiliki makna yang objektif, di samping ada sisi-sisi subjektifnya, yang tidak bisa dipaksa pemaknaan secara semena-mena oleh siapa pun. Dalam kasus, di mana pemikiran filsafat tidak bertolak dari nalar terhadap kitab suci, pengujian itu tetap bisa dilakukan dengan parameter ajaran umum Islam, seperti prinsip-prinsip dasar agama yang sudah umum diketahui sebagai bagian dari agama yang tak terpisahkan, seperti prinsip akidah yang sifatnya fundamental. Atas dasar ini, penulis tidak melihat karya al-Ghazâlî, *Tahâfut al-Falâsifah* (Inkoherensi Para Filosof) sebagai serangan destruktif terhadap filsafat secara keseluruhan. Seyyed Hossein Nasr adalah seorang intelektual yang tidak melihat kemunduran filsafat sesudah serangan itu sebagai akibat serangan al-Ghazâlî, melainkan karena faktor lain, seperti menguatnya sufisme yang epistemologinya (*'irfânî* dalam istilah al-Jâbirî) memang berbeda dengan epistemologi filsafat (*burhânî*). Karya itu harus dilihat secara *counter-balance* atau penyeimbang bagi kalangan filosof Peripatetik yang pandangan

metafisikanya dikhawatirkan oleh al-Ghazâlî. Begitu juga, munculnya serangan balik dari Ibn Rusyd melalui *Tahâfut at-Tahâfut* (Inkoherensi Inkoherensi) harus dilihat dari upaya mencari titik-temu antara *hikmah* dan *syarî'ah*.

Berkaitan dengan asal-usul filsafat Islam, ada dua pendapat yang berkembang. Pertama, pendapat yang berkembang di kalangan orientalis, terutama generasi awal yang menerapkan pendekatan historisisme dalam kajian filsafat Islam, menyatakan bahwa filsafat Islam memiliki asal-usul dari tradisi pemikiran non-Islam, seperti pemikiran Yunani. Dari pendekatan ini, muncul klaim bahwa filsafat Islam tidak lebih dari filsafat Yunani yang diberi "baju" Islam. Pendekatan ini tampak reduksionis, karena tidak mengapresiasi pemikiran-pemikiran yang orisinal dari filosof Islam sendiri, sungguhpun mereka semula bertolak dari bahan-bahan dari pemikiran luar. Kedua, pendapat bahwa filsafat Islam murni tumbuh dari pemikiran kaum Muslim sendiri, tanpa persentuhannya dengan sumber-sumber dari luar. Pendekatan ini cenderung apologetis dan a-historis, karena memang faktanya bahwa umat Islam mengadopsi dan mengadaftasi pemikiran-pemikiran dari luar.

Klaim bahwa filsafat Islam adalah "filsafat profetik", sebagaimana diistilahkan oleh Seyyed Hossen Nasr, yang bersumber dan berinspirasi dari al-Qur`an dan hadîts harus diimbangi juga dengan kesadaran kesejarahan bahwa filsafat Islam adalah "filsafat humanis" dalam pengertian bukan semata kebenaran atau wahyu (*revealed knowledge*) dari Tuhan yang menjadi titik-tolak berpikir para filosof, melainkan bahwa berfilsafat dalam Islam adalah upaya berpikir yang dilakukan oleh manusia, karena manusia filosof Islam yang dengan segala keterbatasan dan kemampuannya dalam berpikir. Jadi, filsafat Islam adalah jenis pengetahuan dari upaya manusia (*acquired knowledge*). Ibn Sînâ, salah seorang filosof Islam, mengatakan bahwa filsafat adalah upaya melengkapi sisi kemanusiaan manusia sesuai dengan kemampuan manusia, dengan memahami persoalan-persoalan, lalu memberinya predikat dengan hakikat teoretis maupun praktis. Dengan kesadaran akan kedua sumber tersebut, yaitu sumber kenabian dan sumber

kesejarahan, penulis menyebut filsafat Islam sebagai "filsafat humanis-profetik".

Penekanan terhadap filsafat Islam sebagai filsafat yang ditimba dari sumber kenabian sebenarnya tidak perlu dikhawatirkan atau dianggap risih, karena memiliki dasar yang kuat dan menjadi sarana penegasan identitas kita. Seyyed Hossein Nasr dalam pengantarnya untuk karyanya, *Islamic Philosophy from Its Origin to the Present: Philosophy in the Land of Propechy* (Filsafat Islam dari Asal-usulnya Hingga Sekarang: Filsafat di Tanah Kenabian) mengatakan, "Cukup aneh, sementara sekelompok pakar Muslim sekuler dalam bidang filsafat Islam yang menulis tentang filsafat ini, tapi tidak merujuk ke tradisi filsafat Islam sendiri, sekarang ini cenderung mengkritik pengertian sesungguhnya dari 'filsafat profetik' dan ingin memisahkan filsafat dari kenabian seperti halnya dalam pemikiran Barat modern, sejumlah penting filosof Amerika sekarang bergabung dalam masyarakat filosof-filosof Kristen, sementara itu juga ketertarikan dengan filsafat Yahudi sebagai sebuah filsafat yang hidup juga meningkat di Barat."

Jika Barat yang dikenal dengan pola ilmiah mereka tidak segan menawarkan filsafat yang diasosiakan dengan sumber keagamaan, seperti filsafat Yahudi sebagai "filsafat yang hidup" (*living philosophy*), yaitu nilai-nilai pemikiran filsafat yang dimanfaatkan sebagai solusi terhadap problem hidup manusia, mengapa kita merasa malu ketika menawarkan "filsafat profetik" yang sumbernya dan inspirasinya bisa dilihat benang-merahnya dalam teks-teks kitab suci al-Qur`an?

Tetap saja sikap kita harus seimbang. Tidak mungkin kita hanya mengumandangkan "filsafat profetik" sambil menutup telinga rapat-rapat bagi berbagai tawaran pemikiran yang muncul, dari Barat sekalipun. Pemikiran Barat bisa diadopsi dan diseleksi secara ketat dan sintesis, serta dikompetisikan dengan pemikiran-pemikiran tradisional dalam filsafat Islam sendiri untuk dinilai relevansinya dan sejauh mana kontribusinya bagi kemajuan Islam. Hal ini mungkin tidak disetujui oleh Seyyed Hossein Nasr. Akan menjadi tidak realistis dan terkesan tertutup

jika kita tidak mau membuka diri sama sekali dengan tawaran-tawaran filsafat Barat. Kata kuncinya, meminjam ungkapan Ali Syari'ati, adalah bahwa "kita harus inovatif dalam memilih metode" atau pemikiran yang berkembang. Hasan Hanafî yang sangat bersemangat menyarankan oksidentalisme, tetap saja membuka diri terhadap tawaran-tawaran Barat. Alasannya adalah karena "logika zaman" atau "hukum waktu" (istilah Thâhâ). Pada zaman dahulu, kaum Muslim berhadapan dengan filsafat Yunani, sedangkan sekarang berhadapan dengan filsafat Barat. Namun, perlu diberi catatan juga, bahwa pemikiran filsafat Islam tidak seharusnya selalu menjadi "objek" atau "konsumen" bagi peradaban Yunani maupun Barat, melainkan harus menjadi "subjek" dan "produsen" dengan mengembangkan pemikiran orisinal dalam dirinya. Oleh karena itu, menggali potensi dari dalam umat Islam sendiri menjadi keharusan.

Persoalan tentang asal-usul filsafat Islam itu merupakan isu yang sangat penting. Oleh karena itu, setelah penulis menjelaskan pengertian, objek kajian, dan peta perkembangan pemikiran filsafat dalam Islam pada bab 1, penulis menjelaskan posisi al-Qur'an sebagai sumber dan inspirasi bagi perkembangan pemikiran filsafat Islam pada bab 2. Pada bab ini, di samping mencoba mengungkap dimensi-dimensi dari kandungan al-Qur'an yang memungkinkan perkembangan pemikiran rasonal dalam Islam, penulis juga mencoba mengusulkan upaya pencarian kebenaran yang bertolak dari pemahaman terhadap Q.s. al-Mâ'idah: 16 tentang *shirâth mustaqîm,* karena berpikir dalam Islam bukanlah berpikir secara radikal dan bebas, melainkan memiliki rambu-rambu berpikir dalam pencarian kebenaran. Sebagai pengimbang dari uraian pada bab 2, selanjutnya pada bab 3, penulis melacak akar sejarah pemikiran filsafat dalam Islam disertai dengan uraian singkat tentang perkembangan filsafat Islam. Hasil dari pertemuan antara sumber wahyu dan sumber dari luar adalah berbagai bentuk hubungan dialektis antara agama dan filsafat. Masuknya pemikiran filsafat Yunani menimbulkan kejutan bagi kaum Muslim. Kejutan itu, antara lain, terlihat dari polemik antara al-

Ghazâlî dan Ibn Rusyd. Setelah diterima ke dalam pemikiran Islam, pemikiran filosofis kemudian berjalan paralel dengan pemikiran keagamaan, yaitu ada persamaan dan perbedaan.

Pada bab 5 hingga bab 7, penulis mengemukakan bahasan tematik menurut pemikiran seorang tokoh. Pada bab 5, diangkat filsafat moral 'Abd al-Jabbâr, namun kemudian dianalisis secara komparatif dengan tokoh-tokoh lain, yaitu al-'Âmirî, Ibn Miskawayh, dan al-Juwaynî. 'Abd al-Jabbâr memang lebih dikenal sebagai seorang teolog. Penulis mencoba mengangkat pemikiran etika tokoh dalam aula pembahasan filsafat, karena banyak pengkaji filsafat yang menganggap bahwa teologi adalah bagian, bahkan yang paling cemerlang, dari filsafat Islam. Etika yang dikembangkan oleh tokoh ini juga merupakan etika rasional, seperti, misalnya, tampak dari kajian George F. Hourani. Pada bab 6, diangkat tema tentang filsafat politik Islam di abad pertengahan melalui pemikiran Ibn Khaldûn dalam karya monumentalnya, *Muqaddimah*. Pemikiran filsafat politik tokoh dihadirkan, karena memang selama ini ada kesan bahwa filsafat Islam hanya berurusan dengan isu-isu metafisis, etis, atau epistemologis yang seakan tidak "membumi", padahal filsafat Islam juga memuat isu-isu politik. Pada bab 7, filsafat sosial Islam modern dihadirkan melalui pemikiran filosof modern Iran, yaitu Ali Syari'ati, tokoh yang disebut sebagai ideolog di balik revolusi Iran pada 1979. Baik filsafat sosial maupun filsafat politik, dengan menggali pemikiran-pemikiran, baik klasik maupun kontemporer, perlu dimunculkan di tengah "pasar pemikiran" yang juga dipadati oleh filsafat sosial dan politik Barat.

Dari kajian tematik pertokoh, pada bab 8 penulis pindah ke kajian perbandingan, yaitu metafisika perbandingan, dalam hal ini argumen eksistensi Tuhan menurut Ibn Rusyd dan St. Thomas Aquinas. Ibn Rusyd adalah seorang filosof Islam yang pemikiran-pemikirannya berpengaruh kuat di dunia Latin, termasuk di kalangan Kristen. St. Thomas Aquinas adalah seorang teolog dan filosof Kristen yang dipengaruhi oleh pemikiran Ibn Rusyd, meskipun ia disebut sebagai kritikus Ibn Rusyd. Dengan kajian perbandingan, kita ingin mengkaji secara

analitis tentang aspek-aspek persamaan dan perbedaan argumen-argumen eksistensi Tuhan. Dari segi implikasinya, kajian ini dianggap penting untuk menilai kontribusi dan pengaruh filsafat Islam di tangan Ibn Rusyd terhadap perkembangan Barat di abad pertengahan. Bahkan, pemikiran filsafat Ibn Rusyd disebut sebagai faktor pendorong kebangkitan Eropa.

Dua bab terakhir, yaitu bab 9 dan 10, memotret perkembangan pemikiran filsafat Islam pada fase belakangan. Bab 9 khususnya membahas secara umum perkembangan kajian filsafat di abad modern, baik di Barat maupun di dunia Islam, dan khususnya di Indonesia ketika kajian filsafat Islam mulai menjadi kajian di perguruan tinggi Islam hingga perkembangan terakhir. Bab 10 mengangkat pemikiran filsafat Islam kontemporer, khususnya pemikiran M. Amin Abdullah, seorang dosen dan mantan rektor UIN Sunan Kalijaga. Pemikirannya dianalisis dari perspektif kesinambungan dan perubahan (*continuity and change*).

Dari gambaran tentang komposisi dan logika bab seperti dikemukakan di atas, tampak bahwa buku ini tidak mengkaji filsafat Islam dengan pendekatan historis semata yang membahas sejarah dan perkembangannya, dan tidak juga dengan pendekatan tematik, seperti metafisika, etika, dan epistemologi. Buku ini memadukan kedua pendekatan itu. Bahkan dalam buku ini, juga dilakukan kajian perbandingan. Dalam perkembangan awalnya, kajian filsafat Islam dilakukan dengan pendekatan historis dan kajian tokoh dan ini telah banyak dilakukan, seperti dipelopori di Indonesia oleh Harun Nasution dengan bukunya, *Falsafat dan Mistisisme*, dan A. Hanafi, *Pengantar Filsafat Islam*. Oleh karena itu, buku ini ditulis dengan cara yang sedikit berbeda. Kajian tokoh, jika tidak diimbangi dengan kajian historis, akan mudah terpaku pada pemkiran tokoh tanpa menghubungkannya dengan faktor-faktor historisnya. Sebaliknya, kajian historis tidak akan bisa menyelami kedalaman pemikiran-pemikiran filsafat yang berkembang. Kelemahan kajian historis bisa diatasi dengan kajian tokoh, atau bahkan dengan kajian tematik

Selanjutnya, penulis ingin mengucapkan terima kasih kepada beberapa orang yang berjasa dalam hal ini. Pergumulan penulis dengan kajian filsafat Islam dimulai sejak mengikuti perkuliahan filsafat Islam bersama Prof. Dr. M. Zurkani Jahja di Fakultas Ushuluddin IAIN Antasari selama menempuh pendidikan S1 pada tahun 1994-1998. Beliau yang memperkenalkan kajian-kajian tematik filsafat Islam, seperti teori tentang kebahagiaan (*sa'âdah*) dan tentang proses wujudnya alam, melalui karya Ibrâhîm Madkûr dan Majid Fakhry.

Pergumulan dengan filsafat Islam lebih intensif ketika menempuh program magister di Konsentrasi Filsafat Islam Pascasarjana IAIN (sekarang: UIN) Sunan Kalijaga, Yogyakarta pada tahun 1999-2001. Melalui perkuliahan filsafat Islam dan pemikiran Islam yang diampu oleh Prof. Dr. M. Amin Abdullah, beberapa isu filsafat Islam diperkenalkan, termasuk epistemologi model pemetaan al-Jâbirî. Pengetahuan tentang filsafat Islam juga diperkaya dengan kuliah teologi Islam (ilmu kalâm) bersama Prof. Dr. Machasin. Meskipun secara epistemologi, kalâm dan filsafat Islam memiliki perbedaan titik-tolak keilmuan, dalam sejarah awal perkembangannya kedua ilmu ini bersinggungan secara intensif. Bahkan, ada yang menganggap kalâm sebagai pemikiran yang paling orisinal dalam filsafat Islam. Para pengajar filsafat umum, seperti Haryatmoko yang mengajar etika dan M. Sastraprateja yang mengajar filsafat sosial, sangat berjasa dalam melengkapi perspektif dalam memahami isu-isu filsafat Islam.

Penulis menyampaikan terima kasih kepada IAIN Antasari Press yang telah bermurah hati menerbitkan buku ini. Terima kasih juga disampaikan kepada Dr. Zainal Fikri, M.Ag. atas kesabarannya menunggu semua bagian dari buku ini selesai ditulis, dan atas desain sampul rancangannya.

Karya ini penulis persembahkan untuk keluarga; isteri saya tercinta Hj. Nahrul Hayati, S.T., puteri tersayang Nahwa Tazkiya, dan ibu terhormat Airmas yang *al-hamdulillâh* masih dipanjangkan umurnya. Ayah yang mulia, Anwar, yang telah

mendahului kami menghadap *Rabb*-nya semoga diberikan kelapangan di alam kubur, dibalas segala amal kebajikannya, dan diampuni segala kesalahannya.

Akhirnya, semoga karya ini bermanfaat bagi para pengkaji filsafat Islam.

Banjarmasin, 1 November 2014

Wardani

DAFTAR ISI

Halaman Judul i
Kata Pengantar Penulis iii
Daftar Isi xiii

BAB I
Filsafat Islam: Pengertian, Sejarah Perkembangan, dan Tema-tema Pokok 1
A. Problem Peristilahan: *Hikmah, Hukamâ', Falsafah,* dan *Falâsifah* 1
B. Peta Sejarah Perkembangan Filsafat Islam 13
C. Tema-tema Filsafat Islam 17
D. Penutup 42

BAB II
Al-Qur'an Sebagai Sumber dan Inspirasi Filasafat Islam 45
A. Pendahuluan 45
B. Filsafat Islam: Antara Pilihan Kebenaran Wahyu dan Kebenaran Akal 48
C. Peran al-Qur'an dalam Perkembangan Filsafat Islam 53
D. Penutup 67

BAB III
Akar Sejarah dan Perkembangan Filsafat Islam 69
A. Pendahuluan 69
B. Situasi Sejarah 71
C. Kontak Awal Islam dengan Peradaban Luar 73
D. Penerjemahan Teks-teks Filsafat 75
D. Pengaruh Filsafat dalam *Kalâm* 85
E. Fase-fase Perkembangan Filsafat Islam 85
F. Penutup 92

BAB IV
Dialektika Antara Filsafat dan Agama dalam Pemikiran Filsafat Islam: Kesinambungan dan Interaksi 95
A. Pendahuluan 95
B. Situasi Sejarah: Deklinasi Teologi Rasional Mu'tazilah dan Bangkitnya Teologi "Moderat" Asy'ariyah 97
C. Hubungan Dialektis Filsafat dan Ajaran Agama 99
D. Perkembangan Pemikiran "Spekulatif" *Kalâm* 103
E. Agama (Sufisme) Filosofis: Tradisi "Baru" Filsafat 106
F. Penutup 108

BAB V
Filsafat Moral Islam: Telaah Perbandingan Pemikiran 'Abd al-Jabbâr dengan Pemikiran al-'Âmirî, Ibn Miskawayh, dan al-Juwaynî 111
A. Pendahuluan 112
B. Biografi 'Abd al-Jabbâr 113
C. Epistemologi dan Etika 'Abd al-Jabbâr di Antara Pemikiran Tokoh-tokoh Lain 114

D. Sintesis 'Abd al-Jabbâr dan Pragmatisme al-'Âmirî 116
E. Sintesis 'Abd al-Jabbâr dan Aristotelianisme Ibn Miskawayh 119
F. Sintesis 'Abd al-Jabbâr dan Voluntarisme al-Juwaynî 123
G. Kritik al-Juwaynî Terhadap Ontologi dan Epistemologi Moral 'Abd al-Jabbâr 123
H. Penutup 132

BAB VI
Filsafat Politik Islam Abad Pertengahan: Telaah Pemikiran Ibn Khaldûn 133
A. Pendahuluan 133
B. Ibn Khaldûn: Hidup dan Karyanya 135
C. Dasar Filosofis dan Titik Tolak Pemikiran 137
D. Masyarakat dan Negara 140
E. Legitimasi dan Otoritas Pemimpin 142
F. Tipologi Politik Pemerintahan 143
G. *'Ashabiyyah* Sebagai *Raison d'être* Negara 147
H. Penutup 148

BAB VII
Filsafat Sosial Revolusioner-Liberatif dalam Konteks Masyarakat Iran Modern: Eklektisisme Bangunan Pemikiran Ali Syari'ati 149
A. Pendahuluan 149
B. Biografi Singkat dan Setting Sosio-Historis 152
C. Dialektika Sosial-Sejarah: Titik-Tolak Pemikiran untuk Pembebasan dari Penindasan 157
D. Sosiologi *Syirk*: Analisis Syariati tentang Dimensi Dinamis (Sosiologis) Agama 161

E. Manusia Sebagai Agen Revolusi Sosial: Pandangan Humanisme Islam Ali Syari'ati 168
F. Penutup 171

BAB VIII
Argumen Eksistensi Tuhan dalam dalam Metafisika Ibn Rusyd dan St. Thomas Aquinas: Sebuah Analisis Perbandingan 175
A. Pendahuluan 175
B. Ibn Rusyd: Hidup dan Karya 179
C. Argumen Eksistensi Tuhan dalam Metafisika Ibn Rusyd 183
D. St. Thomas Aquinas: Hidup dan Karya 191
E. Karakteristik Metafisika St. Thomas Aquinas 194
F. Argumen Eksistensi Tuhan dalam Metafisika St. Thomas Aquinas 196
G. Analisis Perbandingan 206
H. Penutup 209

BAB IX
Perkembangan Pemikiran Filsafat Islam Modern: Sebuah Tinjauan Umum 211
A. Pendahuluan 211
B. Filsafat Islam Pasca-Ibn Rusyd 213
C. Perkembangan Modern di Dunia Islam 216
D. Perkembangan Kajian Filsafat Islam di Barat 225
E. Perkembangan Kajian Filsafat di Indonesia 232
F. Penutup 241

BAB X
Filsafat Islam Sebagai "Peradaban Islam" Yang Berlandaskan al-Qur`an dan al-Sunnah: Pembaruan Filsafat Islam di Indonesia dari Perspektif M. Amin Abdullah 245
A. Pendahuluan 245
B. Biografi dan Karya 247
C. Pandangan M. Amin Abdullah tentang Filsafat Islam 248
D. Ide Pembaruan dalam Kajian Filsafat 280
E. Orisinalitas Kontribusi Pemikiran M. Amin Abdullah: Antara Kesinambungan dan Perubahan 291
F. Penutup 304

Daftar Pustaka 307
Daftar Riwayat Hidup Penulis 323

BAB I
FILSAFAT ISLAM: PENGERTIAN, SEJARAH PERKEMBANGAN, DAN TEMA-TEMA POKOK

*Ungkapan kearifan/*al-hikmah *adalah barang yang hilang milik orang yang beriman, maka di mana pun ia temukan, ia adalah orang yang paling berhak mengambilnya kembali.*

Hadîts Nabi[1]

A. Problem Peristilahan: *Hikmah, Hukamâ', Falsafah*, dan *Falâsifah*

Filsafat Islam biasanya disebut dengan *al-falsafat al-Islâmiyyah* (الفلسفة الإسلامية), *Islamic philosophy* atau *Muslim philosophy*. *Falsafah* adalah arabisasi istilah Yunani, *philoshopia.*Dalam kesarjanaan modern, istilah *falsafah* digunakan hanya dalam pengertian Islam sehingga dalam literatur kesarjanaan tentang Islam, istilah tersebut cenderung untuk tidak dicampuradukan dengan "filsafat". Menurut perkiraan Nurcholish Madjid, istilah "filsafat" tampak merupakan pengharakatan yang keliru dari deretan hurup f-l-s-f-h (فلسفة, dalam bahasa Arab) atau (فلسفت, dalam bahasa Persi) karena penulisan hurup-hurup Arab, sama dengan hurup-hurup Semitik yang lain, pada dasarnya disajikan tanpa harakat.[2]

---

[1]Lihat catatan kaki no. 8.

[2]Nurcholish Madjid, "Kalam Kekhalifahan dan Reformasi Bumi (Suatu Percobaan Pendekatan Sistematis terhadap Konsep Antropologis Islam)", pidato pengukuhan guru besar luar biasa dalam falsafah dan kalam, IAIN Syarif Hidayatullah, 1419/1998, h. 3-4.

Istilah lain filsafat Islam adalah *hikmah* yang diambil dari istilah yang digunakan al-Qur'an dan hadits berikut:

يُؤْتِي ٱلْحِكْمَةَ مَن يَشَآءُ ۚ وَمَن يُؤْتَ ٱلْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴿٢٦٩﴾

Allah menganugerahkan al-hikmah *kepada siapa yang dikehendaki-Nya. Barangsiapa yang dianugerahi* al-hikmah, *ia benar-benar telah dianugerahi karunia yang banyak. Hanya orang-orang yang berakallah yang dapat mengambil pelajaran* (dari firman Allah).

وَيُعَلِّمُهُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَٱلتَّوْرَىٰةَ وَٱلْإِنجِيلَ ﴿٤٨﴾

Dan Allah akan mengajarkan kepadanya al-Kitab, al-hikmah, Taurat dan Injil.

Memang, di kalangan para penafsir terjadi perbedaan pendapat tentang apa yang dimaksud dengan *al-hikmah.* Pada Qs. al-Baqarah/ 2: 129 tentang tugas rasul, kata *al-hikmah* ditafsirkan oleh Ibn Katsîr,[3] al-Qurthubî,[4] dan al-Khâzin[5] dengan beberapa pengertian: (1) sunnah Rasulullah saw. dengan bertolak dari riwayat Qatâdah, (2) pengetahuan tentang agama Islam dan hukum-hukumnya, (3) kebenaran dalam bertutur. Pada Q.s. al-Baqarah/2: 269 yang dikutip di atas, *al-hikmah* adalah sesuatu yang dianugerahkan Tuhan dan merupakan sumber kebaikan. Pengertian ini diperkuat dengan makna yang terkandung dalam hadits berikut:

عليك بالحكمة فإن الخير فى الحكمة.[6]

(Berpeganglah kepada al-hikmah, karena sesungguhnya kebaikan terdapat pada al-hikmah).

---

[3]Ibn Katsîr, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm* (Beirut: Dâr al-Fikr, 1986), juz 1, h. 185.

[4]Al-Qurthubî, *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân* (T.tp.: t.p. t.th.), juz 2, h. 131.

[5]Al-Khâzin, *Lubâb at-Ta'wîl fi Ma'ânî at-Tanzîl* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1995), juz 1, h. 148.

[6]Pernyataan ini dikutip sebagai hadits oleh Seyyed Hossein Nasr dalam tulisannya,"The Meaning and the Concept of Philosophy in Islam," dalam Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman (eds.), *History of Islamic Philosophy* (London dan New York: Routledge, 1996), Part 1, h. 21.Sejauh yang penulis dapat lacak melalui

Pada Qs. Âli 'Imrân: 48 di atas, *al-hikmah* adalah kebenaran yang melengkapi kebenaran yang diberikan oleh Allah swt melalui *al-kitâb*. Oleh karena itu, sangat mungkin yang dimaksud *al-hikmah* di sini adalah "kebenaran di luar *nubuwwah*", yaitu kebenaran yang diperoleh melalui upaya manusia dengan akal dan inderanya. Pengertian ini ditarik dari hadits yang diriwayatkan oleh al-Bukhârî berikut:

عن ابن عباس قال ضمنى النبي صلى الله عليه و سلم إلى صدره و قال: اللهم علمه الحكمة. حدثنا أبو معمر حدثنا عبد الوارث و قال: علمه الكتاب, حدثنا موسى حدثنا وهيب عن خالد مثله و الحكمة الإصابة فى غير النبوة.

(Dari Ibn 'Abbâs, dia berkata: Rasulullah saw merangkulku ke dadanya dan berdoa: "Ya Allah, ajarkanlah kepadanya al-hikmah." Diriwayatkan kepada kami oleh Abû Ma'mar, diriwayatkan kepada kami oleh 'Abd al-Wârits, dan beliau berdoa: "Ajarkalah kepadanya al-kitâb (al-Qur`an)". Yang seperti itu juga diriwayatkan kepada kami oleh Mûsâ dan diriwiyatkan oleh Wuhayb dari Khâlid.Yang dimaksud dengan al-hikmah adalah mencapai kebenaran di luar kenabian).

Meski *al-hikmah* merupakan "kebenaran di luar *nubuwwah"*, tapi pada akhirnya adalah pancaran kebenaran yang sama dan tunggal, yaitu kebenaran ilahi. Dengan pemahaman seperti itu, terlihat jelas bahwa al-Qur'an konsisten dalam dorongannya untuk menggunakan akal. Dorongan tersebut menyiratkan suatu jaminan bahwa kebenaran pada tingkat tertentu akan betul-betul dapat dicapai dengan akal. Penyejajaran *al-hikmah* sebagai padanan lain *falsafah* dengan *syarî'ah* menunjukkan bahwa dua kebenaran tersebut adalah tunggal.[7] Dalam sebuah hadits, ditegaskan sebagai berikut:

---

koleksi-koleksi hadits di kalangan Sunni dengan CD-ROM yang memuat sembilan kitab hadits pokok (*al-kutub at-tis'ah*), pernyataan tersebut tidak atau belum ditemukan sebagai hadits.Seyyed Hossein Nasr mungkin merujuk ke koleksi hadits di kalangan Syî'ah yang belum bisa penulis akses.

[7]Nurcholish Madjid, "Kalam Kekhalifahan dan Reformasi Bumi (Suatu Percobaan Pendekatan Sistematis terhadap Konsep Antropologis Islam)", pidato pengukuhan guru besar luar biasa dalam falsafah dan kalam, IAIN Syarif Hidayatullah, 1419/ 1998, h. 6-7.

حدثنا محمد بن عمر بن الكندى حدثنا عبد الله النمير عن إبراهيم بن الفضل عن سعيد المقبري عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه و سلم: الكلمة الحكمة ضالة المؤمن فحيث وجدها فهو أحق بها.[8]

(Ungkapan kearifan [al-hikmah] adalah barang yang hilang dari orang yang beriman. Oleh karena itu, di mana ia temukan, ia adalah orang yang paling berhak mengambilnya kembali).

Filosof atau filsuf disebut dalam bahasa Arab dengan *faylasûf* (فيلسوف, bentuk jamaknya: *falâsifah*, فيلسوف). Dari asal katanya, kata ini digunakan untuk menyebut pemikir-pemikir Yunani. Asy-Syahrastânî dalam *al-Milal*, misalnya, menyebut *falâsifah* dengan sederet nama-nama berikut: tujuh utama filsafat Yunani yang merupakan "sumber *falsafah* dan permulaan *hikmah*", kemudian menyebut nama-nama seperti Thales, Anaxagoras, Anaximines, Empedocles, Pythagoras, Socrates, Plato, Plutarch, Xenophanes, Zeno, Democritus, Heraclitus, Epicurus, Aristoteles, Porphyry, Plotinus (*asy-syaykh al-yûnânî*), Theophrastus, Proclus, dan Alexander Aphrodisia. Dari penggunaan istilah *falâsifah* tersebut, muncullah istilah *falâsifat al-Islâm* (para filosof Islam) yang disebutkan nama-namanya seperti al-Kindî, Hunayn bin Ishâq, Abû al-Faraj sang mufassir, Tsâbit ibn Qurra, Ibn Miskawayh, dan al-Fârâbî. Akan tetapi, asy-Syahrastânî menyebutkan bahwa wakil filosof sejati Islam adalah Ibn Sînâ. Dari sinilah muncul istilah *falâsifah* Islam yang tumbuh karena sumber-sumber Yunani, sebagaimana diungkapkan oleh asy-Syahrastânî: "Mereka mengakui Aristoteles dalam semua pemikirannya…., kecuali dalam beberapa bagian yang

[8]Hadits ini diriwayatkan oleh at-Tirmidzî dalam *Kitâb al-'Ilm,* hadits nomor 2611 dalam *Sunan*nya dan Ibn Mâjah dalam *Kitâb az-Zuhd* dalam *Sunan*nya, hadits nomor 4156.At-Tirmidzî sendiri menilai hadits ini dari segi *sanad*nya sebagai hadits *gharîb* dalam pengertian bahwa hadits tersebut diriwayatkan hanya dari jalur ini.Dari segi kualitas rawi, semua rawi dinilai sebagai rawi yang *tsiqah,* kecuali Ibrâhîm ibn al-Fadhl al-Madanî al-Makhzûmî diperdebatkan oleh para ulama hadits.Menarik untuk dilihat bahwa dengan mencantumkannya dalam *Kitâb al-'Ilm,* berarti bahwa at-Tirmidzî menganggap kearifan sebagai pengetahuan yang harus dicari.Sedangkan, Ibn Mâjah dengan mencantumkannya dalam *Kitâb az-Zuhd* menganggap kearifan sebagai bagian dari kesalehan.

tidak mendasar, di mana mereka mengadopsi pemikiran Plato dan filosof-filosof Yunani kuno lain". Namun, kesimpulan asy-Syahrastânî tentang sumber filsafat Islam yang ditarik akarnya semata dari sumber-sumber Yunani, menurut R. Arnaldez,[9] perlu direvisi karena juga terkait dengan sumber-sumber lain.

Kata *falâsifah* dalam penggunaannya disinonimkan dengan *hukamâ'* atau *'ulamâ'* yang disebutkan oleh al-Jâhizh dalam *Kitâb al-Hayawân* yang menyebut falâsifat *'ulamâ' al-basyar* yang dibandingkannya dengan *hudzdzâq rijâl ar-ra'y* dalam suatu bagian dalam buku tersebut, di mana akal dan keterampilan manusia yang merupakan tanda alam dan kebijaksanaan Tuhan dibandingkan dengan insting pada hewan.[10]

Karena ide tentang kearifan (*al-hikmah, wisdom*) secara umum dapat ditimba dari ayat-ayat al-Qur'an di samping tradisi filosofis Yunani sehingga pemikiran-pemikiran yang muncul bisa merupakan *falsafah*, teolog-teolog Islam yang memberikan ruang bagi akal atau *ra'y* dalam persoalan-persoalan teologis bisa disebut dengan *falâsifah* karena mereka bersentuhan langsung dengan sumber-sumber transmisi filsafat Yunani melalui filosof Kristen Syria (John di Damaskus dan Theodore Abû Qurra).[11]Penggunaan logika oleh kalangan *mutakallimûn* menguatkan identitas ini.Contoh penggunaaan secara dialektis murni logika ditemukan pada bagian pertama *al-Fishal* karya Ibn Hazm azh-Zhâhirî (abad ke-5 H/ 11 M) yang digunakan untuk membantah ide-ide filsafat tentang kekekalan alam.Tokoh-tokoh Asy'ariyah, seperti al-Juwaynî, al-Bâqillânî, dan lebih khusus al-Ghazâlî, meski mengkritik para filosof Islam, sangat jelas dipengaruhi oleh pemikiran Yunani. Teori al-Bâqillânî tentang atom dan aksiden, ajaran Mu'tazilah tentang esensi dan eksistensi atau ajaran tentang pengetahuan Tuhan tentang makhluk ciptaan-Nya dan sesudah proses penciptaan jelas bersumber dari filsafat.[12]

---

[9]R. Arnaldez, "Falâsifa", dalam *The Encyclopaedia of Islam* (Leiden: E. J. Brill dan London: Luzac & Co., 1965), vol. II, h. 764.

[10]R. Arnaldez, "Falâsifa", h. 764.

[11]R. Arnaldez, "Falâsifa", h. 765.

[12]R. Arnaldez, "Falâsifa", h. 765.

Menurut Arnaldez, *falâsifah* bisa dipahami dari hal-hal berikut. Pertama, kosa kata.Istilah *falâsifah* adalah bahasa Arab dari kosa kata Yunani.Ini adalah istilah teknis.Dalam pencarian kebenaran, teologi ortodoks lebih mengakui sumber tekstual (al-Qur'an dan hadits) dibandingkan rasio.Namun, istilah tersebut tetap dapat diterima oleh kalangan *mutakallimûn*.Penggambaran yang berbeda tentang istilah tersebut adalah semata-mata karena penggunaan sistemais dan tersendiri yang menjadikannya sebagai kosa kata yang konvensional.Kedua, penggunaan logika. Bagi Aristoteles, logika dianggap sebagai sarana berpikir (*organon, âlah*) yang valid. Penggunaan logika secara analitis dan konstruktif diterima oleh kalangan teolog.Al-Ghazâlî menganggap logika memiliki posisi penting dalam teologi, meski fungsinya tidak absolut.Dalam klasifikasi ilmu, logika menempati posisi penting, meski ditempatkan berbeda-beda menurut beberapa penulis.Klasifikasi yang digunakan biasanya adalah teoritis, praktis, dan kreatif.Ketiga, studi mereka tentang ilmu-ilmu alam.Kalangan *falâsifah* mengintegrasikan astronomi, fisika, kimia, dan kedokteran dengan metafisika yang merupakan sumber mendasar pemikiran mereka.Mereka memiliki pemikiran yang orisinal di bidangnya.Keempat, metafisika.Bagi mayoritas *falâsifah*, metafisika adalah studi tentang being dari segi niscaya (*necessary being*) dan yang mungkin (*possible being*).Dari persoalan metafisika ini, *falâsifah*, misalnya, membahas teori emanasi tentang kejadian alam yang dipahami berbeda-beda.Kelima, teologi. *Falâsifah* bertem dengan *mutakallimûn*, terutama Mu'tazilah, dalam persoalan tentang *tawhîd* sifat Tuhan. Akan tetapi, mereka berbeda dalam hal bahwa Tuhan adalah sumber esensi dan eksistensi.Problem sentralnya adalah tentang ilmu Tuhan. *Falâsifah* berpendapat bahwa Tuhan ketika mengetahui diri-Nya adalah sebab segala sesuatu, sebab segala jenis, spesis, dan segala yang mungkin ada. Namun, segala yang mungkin ada, akhirnya, sebagaimana dinyatakan oleh kalangan *falâsifah* adalah ada secara niscaya karena sebab yang mereka sebut proses emanatif, proses di mana Tuhan ber*ta'aqqul*. Bagi kalangan teolog, adanya segala yang ada bukan melalui proses seperti itu (Tuhan mengetahui), melainkan

karena Tuhan menciptakannya dari tiada ke ada (*creatio ex nihilo*). Keenam, psikologi dan moral. Kalangan *falâsifah* sangat dipengaruhi oleh etika filsafat Yunani, seperti Ibn Rusyd yang Aristotelian. Sumber Yunani memberikan dasar bahwa moralitas didasarkan atas psikologi Yunani tentang tiga potensi jiwa (potensi berpikir, potensi mempertahankan diri, dan potensi jiwa untuk menapai sesuatu) dan tentang kebaikan (*virtue*) sebagai sarana emas.Kalangan *falâsifah* Islam mempertemukan dua model ini, diperhitungkan keberadaannya secara bersama-sama pada pemikiran Ibn Sînâ, dijadikan dasar etika humanis pada pemikiran Ibn Rusyd, dan etika mistis pada pemikiran as-Suhrawardî.[13]Kalangan *falâsifah* berbeda pendapat dengan kalangan teolog Islam ortodoks yang mendasarkan etikanya dengan dasar agama (etika religius).Meskipun demikian, kalangan *falâsifah* telah memperkenalkan konsep-konsep filsafat yang kemudian diterima dalam nilai etika Arab, seperti *hilm*.[14]Tentu saja, tidak semua teolog menolak pendasaran rasional bagi etika.

Dari telaah makna sejarah istilah-istilah tersebut, apa sesungguhnya yang dimaksud dengan filsafat Islam? Sebagian pengkaji filsafat Islam menjelaskan ciri-ciri spesifiknya. Pertama, dalam filsafat Islam kebenaran al-Qur'an merupakan sesuatu yang harus diterima. Tidak ada seorang filosof Islam pun yang meragukan kebenaran al-Qur'an atau menyimpang dari pokok ajaran Islam. Jika ada pun, filsafat Abû Bakr ar-Râzî tentang kenabian (*nubuwwah*) masih diperdebatkan bahwa ia meragukan kebenaran al-Qur'an. Kedua, filsafat Islam secara historis tidak bisa dipisahkan dari akar sejarahnya pada filsafat Yunani.Ketiga, filsafat Islam, sebagaimana halnya filsafat Yunani, bertujuan untuk mendapatkan pengetahuan dalam rangka kearifan (*al-hikmah*).

Definisi filsafat Islam yang dikemukakan menekankan aspek-aspek tertentu.Sebagai contoh, definisi yang dikemukakan oleh Ibn Rusyd menekankan penggunaan nalar demonstratif (*burhân*) secara ciri filsafat.Ia menyatakan sebagai berikut,

[13]R. Arnaldez, "Falâsifa", h. 766.
[14]R. Arnaldez, "Falâsifa", h. 766.

أعنى بالحكمة النظر فى الأشياء بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان.[15]

(Yang saya maksud dengan hikmah (filsafat) adalah nalar terhadap segala sesuatu menurut ketentuan nalar yang bersifat demonstratif)

Ibn Rusyd juga mengatakan,

إن الأقاويل البرهانية قليلة جدا حتى إنها كالذهب الإبريز من سائر المعارف و الدر الخاص من سائر الجواهر.[16]

(Sesungguhnya pendapat-pendapat yang bersifat demonstratif sedikit sekali, sehingga benar-benar layaknya seperti emas murni di antara semua jenis pengetahuan dan seperti mutiara spesial di antara semua permata).

Ibn Sînâ mendefinisikan filsafat Islam dengan penekanan pada fungsinya. Ia mengatakan,

الحكمة استكمال النفس الإنسانية بتصور الأمور و التصديق بالحقائق النظرية و العملية على قدر الطاقة البشرية .

و الحكمة المتعلقة بالأمور النظرية التى إلينا أن نعلمها و ليس إلينا أن نعملها تسمى حكمة نظر ية .و الحكمة المتعلقة بالأمور العملية التى إلينا أن نعلمها و نعملها تسمى حكمة عملية .

و كل واحدة من الحكمتين تنحصر فى أقسام ثلاثة: فأقسام الحكمة العملية :

حكمة مدنية، و حكمة منزلية، و حكمة خلقية .

و مبدأ هذه الثلاثة مستفاد من جهة الشريعة الإلهية، و كما لا تحدودها تستبين بالشريعة الإلهي ة، و تتصرف فيها بعد ذلك كالقوة النظرية من البشر بمعرفة القوانين العملية منهم و باستعمال تلك القوانين فى الجزئيات.[17]

---

[15]Sebagaimana dikutip oleh 'Âthif al-'Irâqî, *Ibn Rusyd Faylasûfan 'Arabiyyan bi Rûh Gharbiyyah* (Cairo: al-Majlis al-A'lâ li ats-Tsaqâfah, 2002), h. 18.

[16]Sebagaimana dikutip oleh 'Âthif al-'Irâqî, *Ibn Rusyd,* h. 18.

[17]Ibn Sînâ, '*Uyûn al-Hikmah*, *tahqîq* Moufak (Muwaffaq) Fauwzî al-Jabr(Damaskus: Dâr al-Yanâbî', 1996), h. 63.

(Al-hikmah/ filsafat adalah upaya menyempurnakan kemanusiaan pada diri dengan menggambarkan/mengabstraksi persoalan-persoalan dan memberikannya predikat dengan hakikat-hakikat teoretis dan praktis berdasarkan kemampuan manusia. Filsafat yang berkaitan dengan hal-hal teoretis yang bisa kita ketahui, bukan yang harus kita lakukan, disebut filsafat teoretis. Filsafat yang berkaitan dengan hal-hal praktis yang kita ketahui dan kita praktikkan disebut filsafat praktis. Masing-masing dari dua jenis filsafat tersebut terbagi menjadi tiga macam. Macam filsafat praktis adalah filsafat sipil, filsafat rumah tangga, dan filsafat moral. Dasar tiga macam ini diambil dari syari'at Tuhan, kesempurnaan batas-batasnya tampak dengan syari'at Tuhan, dan setelah itu kekuatan nalar manusia bisa berperan dengan mengetahui ketentuan-ketentuan praktis, serta dengan menerapkan ketentuan-ketentuan tersebut pada persoalan-persoalan spesifik).

Sebagaimana diketahui, ada dua sumber yang menjadi faktor pendorong berkembangnya filsafat Islam, yaitu bahwa secara historis filsafat Islam tidak mungkin ada tanpa adanya persentuhannya dengan filsafat Yunani dan sumber-sumber lain yang ada sebelumnya dan, sebaliknya, bahwa meski bersentuhan dengan filsafat Yunani, perkembangan filsafat Islam tidak semarak sebagaimana yang kita baca dalam sejarah jika tidak didorong oleh kepentingan agama untuk memberikan dasar-dasar rasional bagi ajaran-ajaran Islam. Jadi, filsafat Islam secara historis bersumber dari filsafat Yunani. Namun, dasar inspiratifnya ditemukan dalam teks-teks al-Qur'an dan sunnah. Oleh karena itu, filsafat Islam adalah sebuah upaya kompromisasi—meski upaya ini tidaklah mudah dan menimbulkan ketegangan-ketegangan (*tensions*) dengan *mutakallimûn* dan *fuqahâ'*—antara kebenaran tekstual (kitab suci al-Qur'an dan sunnah) dan kebenaran rasional filsafat dengan berbagai sumber historisnya, baik Yunani maupun Persia. Kompromisasi inilah yang menjadi tujuan pertama para filosof Islam yang beranggapan bahwa agama tidak bertentangan dengan filsafat, seperti tampak dalam *Fashl al-Maqâl fî Mâ Bayn al-Hikmah wa asy-Syarî'ah min al-Ittishâl* oleh Ibn Rusyd.

Sebagai contoh, teori *al-madînah al-fadhilah* (kota utama) al-Fârâbî yang mengidealisasikan seorang nabi untuk menjadi pemimpin merupakan "adopsi" historisnya dari filsafat politik Plato yang mengidealisasikan filosof sebagai pemimpin. Akan

tetapi, pada saat yang sama, kompromisasi anatara kebenaran filsafat dengan teks wahyu terjadi ketika ia "mengadaftasi" konsep politik tersebut dengan nabi. Begitu juga, justifikasi dengan al-Qur'an yang dikemukakan oleh al-Fârâbî tentang stratifikasi warga negara dalam filsafat Plato adalah bagian kompromisasi tersebut. Meski terjadi proses adopsi pemikiran luar dalam kompromisasi tersebut, para filosof Islam juga mengemukakan sisi pemikiran filsafat yang orisinal.

Menurut Ibrâhîm Madkûr, teori kenabian (*nazhariyyat an-nubuwwah*) al-Fârâbî, khususnya yang berkaitan dengan pandangannya bahwa seseorang bisa memperoleh pengetahuan melalui *ittishâl* (berhubungan) dengan akal aktif (*al-'aql al-fa''âl*) dipengaruhi oleh psikologi Aristoteles. Berikut komentar Ibrâhîm Madkûr yang berupaya menunjukkan upaya kompromisasi al-Fârâbî antara kebenaran rasional filsafat Yunani dengan kebenaran doktrinal Islam:

هذه هي نظرية النبوة فى حقيقتها العلمية و الفلسفية, و ظروفها و أسبابها الاجتماعية, و مصادرها و أصولها التاريخية, و نعتقد أنها الجزء الطريف و المبكر فى فلسفة الفارابي. حقا إنها تعتمد على أساس من علم النفس الأرسطي, إلا أنها فى مظهرها الكامل أثر من آثار تصوف الفارابي و معتقداته الدينية. فإن الإتصال بالعقل الفعال, سواء أ كان بواسطة التأمل و النظر أم بواسطة التخيل, هو قمة التصوف الفارابي. و من جهة أخرى يجب أن نلاحظ أن الفارابي متمش هنا مع مبدئه فى التوفيق بين الفلسفة و الدين, و متأثر بتعاليم الإسلام تأثره بأفكار أرسطو فإن العقل الفعال الذى هو مصدر الشرائع و الإلهامات السماوية فى رأيه أشبه ما يكون بالملك الموكل بالوحي الذى جاءت به نظرية الإسلام: كل منهما واسطة بين الله و نبيه, و المشرع الأول و الملهم و الموحى الحقيقي هو الله وحده. و بهذا استطاع الفارابي أن يمنح الوحي و الإلهام دعامة فلسفية, و ثبت لمنكريهما أنهما يتفقان مع مبادئ العقل و يكونان شعبة من شعب علم النفس.[18]

[18]Ibrâhîm Madkûr, *Fî al-Falsafat al-Islâmiyyah*, juz 1, h. 100.

Inilah dia teori kenabian dalam hakikat ilmiah dan filosofisnya, konteks dan faktor sosial yang memunculkannya, serta sumber dan akar historisnya.Kami berkeyakinan bahwa teori ini adalah bagian yang baru dan orisinal dalam filsafat al-Fârâbî.Benar bahwa teori tersebut bertolak dari dasar psikologi Aristoteles. Akan tetapi, dalam keseluruhan ekspresinya secara sempurna, ia adalah salah satu pengaruh dari pengaruh-pengaruh tashawuf al-Fârâbî dan pandangan-pandangan keagamaannya. Di sisi lain, mesti kita perhatikan bahwa pemikiran al-Fârâbî di sini sesuai dengan prinsipnya dalam mengkompromikan antara filsafat dan agama, ia terpengaruh dengan ajaran-ajaran Islam seperti halnya keterpengaruhannya dengan pemikiran-pemikiran Aristoteles, karena al-'aql al-fa''âl *(*active intellect*, akal aktif) yang merupakan sumber berbagai aturan dan ilham-ilham langit dalam pemikirannya sama dengan malaikat yang ditugaskan untuk menyampaikan wahyu yang dibawa oleh teori Islam, dalam hal bahwa keduanya adalah perantara antara Allah dan Nabi-Nya, sedangkan pemberi perintah pertama, pemberi ilham, dan pemberi wahyu yang hakiki adalah Allah sendiri. Dengan teori ini, al-Fârâbî mampu memberikan penopang filosofis kepada wahyu dan ilham, sehingga bagi orang-orang yang mengingkari keduanya akan tampak bahwa baik wahyu maupun ilham sesuai dengan prinsip-prinsip akal dan keduanya merupakan salah satu bahasan dalam psikologi.*

Dari kutipan di atas, teori kenabian al-Fârâbî adalah upaya kompromisasi sumber tekstual agama dan sumber historis filsafat Yunani.Secara historis, teori tersebut dipengaruhi oleh psikologi Aristoteles.Namun, teori tersebut juga dipengaruhi oleh pandangan tashawufnya karena *ittishâl* dengan *al-'aql al-fa''âl* adalah puncak pengalaman keagamaan dalam tashawuf al-Fârâbî. Upaya kompromisasi dua sumber kebenaran tersebut tampak pada upaya untuk menjelaskan bahwa *al-'aql al-fa''âl* yang dianggap sebagai sumber pengetahuan, menurut al-Fârâbî, adalah sama dengan malaikat pembawa wahyu dalam Islam. Baik *al-'aql al-fa''âl* maupun malaikat tersebut sama-sama merupakan perantara antara Allah dan Nabi-Nya. Dengan cara kompromisasi tersebut, al-Fârâbî memberikan penjelasan rasional bagi konsep wahyu dalam Islam dan memberikan kontribusi sisi-sisi orisinal dalam psikologi.

Dengan upaya kompromisasi tersebut, model keagamaan para filosof Islam adalah pandangan paralelisme antara kebenaran agama dan filsafat. Tidak hanya pada pemikiran Ibn

Sînâ, melainkan juga semua filosof Islam meyakini adanya paralelisme kebenaran antara keduanya, sebagaimana dikemukakan oleh Fazlur Rahman:

> *The most fundamental fact about the religious thought of the philosophers—especially Ibn Sînâ whose doctrines have been historically the most important (because they were for the first time eleborated into a full-fledged system)—is that on all the points where the frontiers of religion and rational thought met the two neither reached utterly different results nor yet were they identical but seemed to run parallel to one another.*[19]
>
> (Fakta paling mendasar tentang pemikiran keagamaan para filosof—khususnya Ibn Sînâ yang ajaran-ajarannya secara historis adalah yang terpenting [karena ajaran-ajaran tersebut untuk pertama kali dielaborasi menjadi suatu sistem yang lengkap]—adalah bahwa dalam semua masalah di mana batas-batas pemikiran agama dan rasional bertemu, keduanya tidak menghasilkan kesimpulan-kesimpulan yang sama sekali berbeda, tidak pula keduanya identik, tapi tampak berjalan paralel satu sama lainnya).

Fazlur Rahman juga menjelaskan pandangan Ibn Sînâ bahwa agama sebenarnya adalah filsafat meski dalam dalam tingkat rasional yang rendah:

> *The perilous belief, therefore, became firmly implanted in his mind that religious and philosophical truths are identically the same; only religion, since it is not limited to the few but is for all, necessarily accomodates itself to the level of mass intelligence and is, therefore, a kind of philosophy for the masses and does not tell the naked truth but talks in parables.*[20]
>
> (Oleh karena itu, keyakinan berbahaya yang tertanam secara kokoh dalam pemikirannya [Ibn Sînâ, penulis] adalah bahwa kebenaran agama dan filsafat adalah sama. Hanya saja, agama karena tidak terbatas pada sejumlah orang saja, melainkan kepada semua orang, secara niscaya menyesuaikan dirinya dengan tingkat inteligensi orang banyak dan, karena itu, merupakan satu jenis filsafat untuk orang banyak dan tidak menerangkan kebenaran sebagaimana adanya, melainkan melalui perumpamaan-perumpamaan).

---

[19]Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History* (New Delhi: Adam Publishers and Distributors, 1994), h. 119.

[20]Fazlur Rahman, *Islamic Methodology,* h. 122.

Karena adanya titik-titik temu kebenaran agama dan filsafat dalam banyak kasus, tegas Fazlur Rahman, teologi dan filsafat bertemu dalam persoalan-persoalan keagamaan.[21]

B. Peta Sejarah Perkembangan Filsafat Islam

Bagaimana seharusnya melakukan "pembacaan" terhadap sejarah filsafat Islam? Ketika mengawali pengantarnya untuk antologi filsafat Islam yang dieditnya, *A History of Muslim Philosophy*, M. M. Sharif mengatakan bahwa sejarah filsafat Islam, tanpa kecuali, ditulis atas dasar asumsi model filsafat sejarah yang dianut oleh penulisnya (*Histories of philosophy have been invariably written in the light of philosophies of history presupposed by their authors*).[22] Dengan ungkapan lain, sejarah filsafat dalam penulisannya sangat ditentukan oleh aliran filsafat sejarah penulisnya. Ada beberapa teori sejarah dalam menjelaskan sejarah budaya manusia. Pada abad ke-14 H/ 20 M, para filosof sejarah, seperti Danilevsky, Spengler, dan Arnold Toynbee, berpendapat bahwa sejarah adalah seperti "gelombang"; ada proses kemunculan, memuncak (klimaks), dan menurun (deklinasi). Pandangan ini melihat sejarah sebagai organisme yang hidup (*living organism*) yang ditandai dengan fase-fase: kelahiran, masa anak-anak, remaja, dewasa, tua, dan meninggal. Implikasi dari pandangan seperti ini adalah bahwa budaya, sebagaimana halnya organisme, tidak mengalami revival atau penyegaran kembali setelah kematian, kecuali hanya pengulangan. Pandangan tentang budaya sebagai organisme dikritik oleh Sorokin.Menurutnya, tidak ada suatu masyarakat

[21]Fazlur Rahman, *Islamic Methodology*, h. 120.

[22]Lihat M. M. Sharif, "Introduction", dalam M. M. Sharif (ed.), *A History of Muslim Philosophy* (New Delhi: Low Price Publications, 1995), volume 1, h. 1. Sharif mengevaluasi secara kritis kecenderungan studi peradaban muslim dalam sejarah yang lebih banyak didasarkan atas filsafat sejarah sosial, sebagaimana dianut intelektual abad ke-20 (dengan merujuk kepada Danilevsk, Spengler, dan Toynbee) bahwa sebagaimana gelombang, organisme (makhluk hidup) dan masyarakat serta peradabannya bergerak dalam "dinamisme gelombang". Pada titik tertentu, menurutnya, mungkin benar dan belum tentu pada titik yan lain. Tidak ada masyarakat, dikaitkan dengan kebudayaan, tegas Sharif dengan mengutip pedapat Sorokin, yang dapat secara keseluruhan dilihat sebagai organisme seperti itu.

pun yang bisa dianalogikan secara penuh dengan organisme karena pada organisme memang tidak terjadi revival, sedangkan masyarakat bisa mengalami revival. Fakta ini yang harus dilihat setelah hancurnya kebudayaan Islam di Baghdad karena serangan Mongol pada tahun 1258 M. Begitu juga, setelah jatuhya Dinasti Umayyah, terjadi revival Islam tidak hanya dalam hal keagamaan, seperti perkembangan intelektual di kalangan Qarmathiyah dan 'Ismâ'îliyah, melainkan juga dalam hal politik, yaitu perkembangan Islam di Andalusia (Spanyol Islam) yang mencapai puncak keemasan.

Satu hal yang perlu digarisbawahi adalah bahwa budaya (*culture*) adalah *super-system* yang di dalamnya terdapat sistem-sistem, seperti agama, bahasa, hukum, filsafat, sains, etika, ekonomi, teknologi, politik, kebiasaan, dan aturan-aturan konvensional masyarakat (*mores*). Di bawah sistem-sistem tersebut, ada lagi sub-sistem, seperti fisika, biologi, dan kimia dalam sains. Dengan perkembangan budaya harus dilihat dari perkembangannya secara keseluruhan tersebut sehingga satu aspek budaya mengalami deklinasi mungkn ditandai pula dengan perkembangan pada aspek lain budaya tersebut.

Bagaimana dengan hukum sejarah yang melihat budaya dalam perkembangan siklus?Para teoritisi sejarah tersebut, kecuali Spengler, berpendapat bahwa perkembangan budaya hanya terjadi dalam satu kurun.Pandangan ini dibantah dengan riset-riset yang dilakukan oleh Kroeber dan Sorokin. Kebudayaan, tidak seperti halnya organisme atau siklus, bisa mengalami beberapa ali perkembangan dengan tingkat pencapaian yang berbeda.

Menurut M. M. Sharif, sejarah filsafat Islam mengalami beberapa kali perkembangan dengan tingkat pencapaian yang berbeda. Ia mengklasifikasikan sejarah perkembangan filsafat Islam kepada tiga fase perkembangan berikut:

1. Abad ke-1 H/ 7 M hingga 1258 M (ketika runtuhnya kota peradaban Islam terbesar, Baghdad). Fase ini ditandai dengan tiga perubahan yang terjadi, yaitu: (1) abad-abad awal perkembangan Islam, yaitu pada abad ke-1 H/ 7 M, (2) fase "penyerapan yang mengejutkan" (*shock absorbing period*)

selama setengah abad yang merupakan perkembangan pertama, dan (3) abad-abad terakhir, yaitu sekitar abad ke-8 H/ 14 M hingga abad ke-12 H/ 19 M, yang merupakan perkembangan kedua.

2. Abad kegelapan Islam selama satu setengah abad.
3. Pertengahan abad ke-13 H/ 19 M hingga sekarang yang disebut sebagai renaissan modern.

Sejarah filsafat Islam, menurut M. M. Sharif, ditandai dengan dua kali perkembangan besar-besaran. Perkembangan pertama ditandai dengan empat hal, yaitu: (1) adanya gerakan teologi-filosofis, (2) munculnya aliran-aliran mistis, (3) perkembangan filsafat dan sains, dan (4) munculnya para "penempuh jalan tengah" (*middle roaders*) yang terlihat pada sintesis al-Ghazâlî. Sedangkan, perkembangan kedua (masa renaissan) ditandai dengan pertarungan politik umat Islam dalam memperjuangkan emansipasi dari dominasi asing dan upaya pembebasan dari sikap kompromi dalam pola kehidupan dan pemikiran dengan kultur asing. Dalam perkembangan ini, sejarah filsafat Islam lebih banyak diwarnai tidak hanya oleh munculnya para filosof Islam, melainkan para politisi Islam.[23]

Berkaitan dengan sejarah filsafat Islam, para pengkaji mengelompokkannya kepada perkembangan aliran-aliran, yaitu:

1. Aliran Peripatetik.[24] Meskipun dikenal sejak periode awal filsafat Islam yang bisa dirunut kepada teks-teks Aristoteles, sesudah abad ke-5 H/ 11 M aliran Peripatetik biasanya dihubungkan dengan Ibn Sînâ dan pengikut-pengikutnya (*Avicenian, Sînawiyah*). Peripatetik memiliki karakteristik dari

[23]M. M. Sharif, "Introduction", h. 13. Lihat lebih lanjut tentang ringkasan garis besar sejarah filsafat Islam pada lampiran akhir tulisan ini.

[24]Menurut Ibrâhîm Madkûr, aliran Peripatetik dalam filsafat secara umum dapat diklasifikasikan kepada empat macam: (1) Peripatetik Yunani kuno yang didirikan oleh murid-murid pertama Aristoteles, (2) Peripatetik Iskandariyah yang didirikan oleh tokoh-tokoh Iskandariyah yang cirinya adalah kecenderungan Neo-Platonis dan upayanya untuk melakukan sintesis antara filsafat Plato dan Aristoteles, (3) Peripatetik Arab-Islam yang berupaya untuk memadukan antara filsafat dan agama, dan (4) Peripatetik Latin yang tokoh sentralnya adalah St. Thomas Aquinas. Lihat Ibrâhîm Madkûr, *Fî al-Falsafat al-Islâmiyah: Manhaj wa Tathbîquh*, terjemah Yudian W. Asmin (Jakarta: Bumi Ksara, 1995), jilid 2, h. 3.

segi struktur, terminologi atau istilah teknis, dan pendekatan filsafat model Aristotelian yang dijelaskan oleh Ibn Sînâ dalam karyanya seperti *asy-Syifâ'*. Studi tentang logika, misalnya, pembahasannya dibagi sesuai dengan *Organon* Aristoteles, fisika sesuai dengan karyanya, *Physics*. Aliran Peripatetik pasca-Ibn Sînâ dilanjutkan oleh murid-muridnya seperti Bahmanyâr dan Abû al-'Abbâs al-Lawkarî. Problem-problem yang dibahas dalam filsafat Peripatetik Ibn Sînâ antara lain adalah: status ontologis *being*, epistemologi yang mengutamakan pengetahuan perolehan (*acquired knowledge*), pengetahuan *being* yang niscaya (*necessary being*) pada yang universal dibandingkan yang partikular, dan sebagainya.

2. Aliran filsafat Ibn Rusyd. Meskipun Ibn Rusyd merupakan komentator Aristoteles. Akan tetapi, filsafatnya tidak atau hanya sedikit berpengaruh terhadap pemikiran filsafat dalam Islam pasca-Ibn Sînâ. Pengaruh Aristotelianisme yang dibawanya justeru berpengaruh pada filsafat Latin di Barat dan menjadi aliran *Averroism* atau *Rusydiyah*.
3. Aliran filsafat Illuminasionis (*al-hikmat al-isyrâqiyah*). Perkembangan filsafat ini khususnya terjadi di Iran pada filsafat as-Suhrawardî di abad ke-6 H/ 12 M. Perkembangan ini sebenarnya tidak hanya menandai perkembangan dalam filsafat Islam, melainkan juga mistisisme (*'irfân*) dan sajak.

Tiga aliran filsafat ini tetap berkembang hingga abad ke-6 H/ 12 M. Aliran Peripatetik dan Illuminasionis mengalami revival pada abad ke-10 H/ 16 M ketika karya-karya dan pemikiran-pemikiran filsafat Islam menemukan sintesis baru melalui aliran Ishfahân.[25]

Berbeda dengan klasifikasi tersebut, Seyyed Hossein Nasr mengklasifikasikan filsafat Islam kepada tiga aliran dengan tidak memperhitungkan filsafat Ibn Rusyd sebagai aliran tersendiri, yaitu: Aliran Peripatetik (*masysyâ'iyah*) seperti pada Ibn Sînâ, Illuminasionis (*isyrâqiyah*) seperti pada filsafat as-Suhrawardî,

[25]Hossein Ziai, "The Illuminationist Tradition", Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman (eds.), *History of Islamic Philosophy* (London dan New York: Routledge, 1996), Part 1, h. 465-466.

dan Eksistensialisme (*wujûdiyah*) yang terdapat pada "kearifan transenden" (*al-hikmat al-muta'âliyah*) pada Mulla Shadra.[26] Sebagaimana diketahui, aliran terakhir ini sebenarnya adalah perkembangan dari aliran pertama.

C. Tema-tema Filsafat Islam

Filsafat adalah suatu refleksi kritis yang dilakukan oleh manusia. Sebagai refleksi kritis, objeknya mencakup wilayah yang luas, yaitu tentang yang ada atau sesuatu yang mungkin ada, baik tentang alam (*universe*, كون), manusia (*man*, إنسان), maupun tentang tuhan (*God*, إله).Pada dasarnya, bahasan-bahasan filsafat Islam dapat dikelompokkan ke dalam tiga tema tersebut.Tentang tuhan, misalnya, dikemukakan bahasan tentang argumen-argumen wujud tuhan seperti pada filsafat Ibn Rusyd, tentang manusia dikemukakan bahasan tentang teori kebahagiaan (*nazhariyat as-sa'âdah*) seperti pada filsafat Ibn Sînâ, al-Ghazâlî, dan al-Fârâbî, dan tentang alam dikemukakan bahasan tentang teori emanasi (*nazhariyat al-faydh*) seperti pada filsafat al-Fârâbî.Filsafat Islam juga memperbincangkan tentang metafisika, etika, politik, ilmu dari segi ontologi, epistemologi, dan aksiologi, tentang bahasa, sastra, mistisisme, estetika, dan hukum.[27]

Hasan Hanafî ketika mempertanyakan absennya wacana tentang manusia dan sejarah dalam khazanah intelektual lama (*turâts*) Islam menyatakan bahwa sejak al-Kindî hingga al-Fârâbî kajian filsafat Islam masih belum memiliki struktur (*bun-yah*) bahasan yang "baku", hingga Ibn Sînâ meletakkannya dalam tiga wilayah kajian, yaitu: logika (*mantiq*), fisika (*thabî'ah*), dan metafisika (*ilâhiyah* atau *mâ ba'd ath-thabî'ah*). Menurutnya, perkembangan pemikiran Eropa abad pertengahan dan modern kemudian mengembangkannya menjadi tiga bahasan sekarang, yaitu: teori tentang ilmu (*science*, *ma'rifah*), tentang

[26]Seyyed Hossein Nasr, *Three Muslim Sages*, terjemah Ahmad Mujahid dengan judul *Tiga Pemikir Islam: Ibn Sînâ, Suhrawardî, Ibn 'Arabî* (Bandung: Risalah, 1986), h. 3.

[27]Lihat bahasan tentang tema-tema ini dalam Part 2 dari Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman (eds.), *History of Islamic Philosophy*.

being, dan tentang nilai (*value*, *qîmah*). Tiga bahasan kajian filsafat tersebut dikembangkan dari tiga objek bahasan utama dalam ilmu kalâm, yaitu: teori tentang ilmu (*nazhariyat al-ma'rifah*), tentang *being*(*nazhariyat al-wujûd*), dan ketuhanan (*ilâhiyah*) di samping ada bahasan lain tentang *sam'iyât* (eskatologi).[28]

Pemikiran-pemikiran yang berkembang di kalangan para filosof Islam sendiri, seperti al-Kindî, al-Fârâbî, Ikhwân ash-Shafâ', dan Ibn Sînâ, tentang objek atau tema bahasan filsafat Islam berbeda-beda, antara lain, karena perbedaan dalam memberikan definisi apa yang disebut filsafat. Mushthafâ 'Abd ar-Râziq dalam *Tamhîd li Târîkh al-Falsafat al-Islâmiyah*, misalnya, memasukkan fiqh dan ushûl al-fiqh[29], ash-Shâwî ash-Shâwî Ahmad dalam *al-Falsafah al-Islâmiyyah* memasukkan ushûl al-fiqh,[30] dan Ibrâhîm Madkûr dalam *Fî al-Falsafat al-Islâmiyah* memasukkan ushûl al-fiqh dan *târîkh at-tasyrî'* (sejarah pembentukan hukum Islam) sebagai bahasan filsafat Islam.[31]Tentu saja, sejauh kita sepakat dengan filsafat sebagai refleksi kritis, maka tema-tema yang dimasukkan sebagai tema-tema filsafat Islam bisa diterima.Fiqh, misalnya, jika dimaknai hanya sebagai kumpulan produk hukum berupa rincian satu persatu hukum, seperti tentang shalat, zakat, puasa, dan haji bukan kajian filsafat Islam. Sebaliknya, ushûl al-fiqh jika dimaknai sebagai metode berpikir dalam penyimpulan hukum yang di dalamnya dibahas analogi (*qiyâs*) atau persoalan yang cukup filosofis (kritis dan mendalam) dan melampaui batas tekstualitas teks, seperti pergulatan hukum dan nilai (*qîmah*), seperti yang banyak didiskusikan oleh pakar ushûl al-fiqh semisal asy-Syâthibî dalam *al-Muwâfaqât* tentang tujuan-tujuan hukum Islam (*maqâshid asy-*

[28]Hasan Hanafî, *Dirâsât Falsafiyah* (Cairo: Maktabah Anglo al-Mishriyah, 1987), h. 130.

[29]Sebagaimana dikutip oleh A. Hanafi, *Pengantar Filsafat Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1990), h. 10.

[30]Ash-Shâwî ash-Shâwî Ahmad, *al-Falsafah al-Islâmiyyah: Mafhûmuhâ wa Ahammiyyatuhâ wa Nasy'atuhâ wa Ahamm Qadhâyâhâ* (Cairo: Dâr al-Nashr, 1998), h. 80-83.

[31]Ibrâhîm Madkûr, *Fî al-Falsafat al-Islâmiyah, Manhaj wa Tathbîquh* (Cairo: Dâr al-Ma'ârif, t.th.), cet,ke-3, jilid 1, h. 24-25, Madkûr berargumen karena dalam kedua ilmu tersebut digunakan analisis logika dan perangkat-perangkat metodologis.

syarî'ah) yang sudah merambah filsafat hukum merupakan kajian filsafat Islam.

Meskipun harus dikelompokkan dalam pembidangan ilmu tersendiri, ilmu kalâm dan tashawuf merupakan bagian penting dari produk pemikiran Islam yang cemerlang.Bahkan, beberapa pengkaji filsafat Islam menganggap bahwa kalâm adalah bagian yang paling orisinal dari filsafat Islam.[32] Sedangkan, beberapa pengkaji lain menganggap tashawuf sebagai bagian yang paling orisinal. Dalam bahasan ini tidak semua tema filsafat Islam dikemukakan, melainkan hanya logika, metafisika, etika, dan epistemologi.

1. Logika

Logika (*manthiq*) merupakan bagian penting dari kajian filsafat Islam karena filsafat sebagai berpikir kritis bertolak dari syarat-syarat berpikir yang valid. Logika memuat prinsip-prinsip berpikir yang valid.

Dalam proses penerjemahan karya-karya Yunani ke bahasa Arab, ada tiga puluh enam karya Aristoteles yang sampai ke dunia Islam, di antaranya adalah logika yang kemudian dikenal dengan "logika Aristoteles" (*Aristotelian logic, al-manthiq al-aristhî*). Karya-karya Aristoteles dalam bidang logika adalah: *Catagoriae* (*al-Maqûlât*) yang berisi sepuluh kategori Aristoteles, yaitu substansi dan sembilan aksiden (seperti tempat), *Interpretatione* yang dikenal di dunia Islam dengan *Pori-Amenias* yang berisi tentang proposisi dalam bahasa dan bagian-bagiannya, *Analytica Posteriora* yang diterjemahkan oleh Matius ibn Yûnus dan Ishâq ibn Hunayn dan dijelaskan oleh al-Kindî dan al-Fârâbî, *Topica* yang berisi tentang sillogisme dialektis dan nalar yang bertolak dari kemungkinan atau probabilitas yang diuas oleh al-Fârâbî, dan *Sophistica Elenchi* yang berisi kritik terhadap kalangan Sofis yang diterjemahkan oleh Ishâq ibn Hunayn dengan judul al-*Hikmat al-Muwwahah* dan dijelaskan oleh al-Fârâbî.[33]

---

[32]Lihat bab V dari buku saya, *Epistemologi Kalam Abad Pertengahan* (Yogyakarta: *LKiS*, 2003).

[33]A. Hanafi, *Pengantar*, h. 45-46.

Al-Fârâbî sebagai "guru kedua" logika setelah Aristoteles menempati posisi penting dalam penyerapan logika Yunani ke dunia Islam.Ia banyak memiliki karya di bidang ini. Namun, sebagian besar karyanya tersebut tidak sampai kepada kita, kecuali *Syarh Kitâb al-'Ibârah li Aristhûthâlîs* dan beberapa uraian singkat dalam *Tahshîl as-Sa'âdah* dan *Ihshâ` al-'Ulûm*. Di antara pemikirannya dalam logika adalah klasifikasi *qiyâs* kepada lima macam, yaitu: *qiyâs burhânî* (demonstratif, yaitu yang memberikan keyakinan), *qiyâs jadalî* (dialektis, yaitu yang bertolak dari premis yang sudah diketahui sebelumnya dan bisa diterima), *qiyâs* sofistika (*qiyâs* yang menimbulkan asumsi bahwa yang tidak benar kelihatan benar atau sebaliknya), *qiyâs khithâbî* (retorik, yaitu menimbulkan anggapan yang tidak begitu kuat), dan *qiyâs syi'rî*. [34]

Dalam filsafat, termasuk filsafat Islam, logika menempati posisi penting, karena merupakan alat berpikir dan melakukan abstraksi filosofis. Posisi penting logika tersebutlah yang menjadikan Ibn Taymiyah tidak dimasukkan ke dalam kelompok para filosof Islam, karena ia mengkritik filsafat dari akarnya melalui *Naqdh al-Manthiq* dan *ar-Radd 'alâ al-Manthiqiyîn*, di samping karena ciri purifikatif pemikirannya yang tidak mengijinkan berkembangnya tradisi filsafat. Berbeda dengan Ibn Taymiyah, apresiasi al-Ghazâlî[35] terhadap logika melalui beberapa karyanya seperti *al-Qisthâs al-Mustaqîm* menjadikannya dimasukkan sebagai filosof, meski hal ini masih kontroversial karena kecenderungan kuatnya ke tashawuf. Di sisi lain, ia mengkritik pemikiran-pemikiran metafisis kalangan filosof Islam Peripatetik seperti Ibn Sînâ. Namun, kritiknya masih memberi ruang bagi penggunaan logika dalam agama.

Dalam perkembangan ilmu-ilmu Islam, ilmu kalâm yang merupakan manifestasi sisi orisinalitas filsafat Islam ditemukan modifikasi bentuk-bentuk logika Yunani untuk kepentingan doktrinal, seperti *qiyâs al-ghâ'ib 'alâ asy-syâhid* (analogi tentang

[34]A. Hanafi, *Pengantar*, h. 88-89.

[35]Lihat M. Zurkani Jahja, *Teologi al-Ghazali: Pendekatan Metodologi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996).

sesuatu yang abstrak dengan bertolak dari yang kongkret sebagai titik-tolak berpikir), suatu bentuk modifikasi yang, menurut al-Jâbirî, menandai perpindahan logika *burhânî* (demonstratif) filsafat ke logika *bayânî* (eksplanatif) yang biasanya digunakan dalam kalâm.

2. Metafisika

Istilah "metafisika" dipergunakan di Yunani untuk menunjukkan karya-karya tertentu Aristoteles. Istilah ini berasal dari *meta ta physika* (Yunani: "hal-hal yang terdapat sesudah fisika"). Aristoteles mendefinisikannya sebagai pengetahuan mengenai *being* sebagai *being* yang dilawankan dengan, misalnya, "yang-ada sebagai yang digerakkan atau yang-ada sebagai yang dijumlahkan".[36]

Dalam literatur filsafat Islam, istilah ini diterjemahkan dengan *mâ ba'd ath-thabî'ah* (ما بعد الطبيعة), *mâ warâ' ath-thabî'ah* (ما وراء الطبيعة), atau *mîtâfîzîqâ* (ميتافيزيقا). Istilah yang lebih umum di mana filsafat dan kalâm sama menggunakannya adalah *ilâhiyât* (persoalan-persoalan ketuhanan). Metafisika adalah bagian terpenting dalam filsafat Islam karena upaya para filosof Islam untuk menunjukkan bahwa tidak ada pertentangan antara agama dan filsafat mereka demonstrasikan secara logis dalam persoalan metafisis yang paling penting, yaitu tentang tuhan. Al-Kindî, filosof Islam pertama, menyebutnya sebagai "filsafat pertama" dalam karyanya, *Fî al-Falsafat al-Ûlâ*. Dalam metafisika, dibicarakan antara lain argumen-argumen rasional adanya tuhan, seperti pada metafisika Ibn Rusyd tentang *dalîl al-'inâyah, dalîl al-ikhtirâ'*, dan sebagainya, sifat-sifat tuhan, seperti pada filsafat al-Kindi yang berkarakter mu'tazilî, dan filsafat kenabian yang dikenal dengan *nazhariyat an-nubuwwah*. Di samping itu, metafisika juga yang menjadi titik-tengkar filosof dengan *mutakallimûn*, seperti al-Ghazâlî yang mengkritik pemikiran metafisika para filosof Islam.

---

[36]Louis O. Kattsoff, *Elements of Philosophy*, terjemah Soejono Soemargono dengan judul *Pengantar Filsafat* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1996), h. 74.

Para filosof Islam memiliki andil yang sangat besar dalam bidang metafisika sebagai pentransmisi metafisika Aristoteles yang kemudian menjadi argumen-argumen metafisika tentang adanya tuhan dalam tradisi filsafat Kristen di abad pertengahan, seperti filsafat St. Thomas Aquinas.Argumen tentang "Penggerak yang tak bergerak" (*unmoved mover, al-muharrik al-awwal alladzî lâ yataharrak*) Aristoteles, misalnya, digunakan oleh Ibn Rusyd dalam metafisikanya dan diterima oleh Aquinas.[37]

3. Etika

Dalam literatur filsafat Islam, etika dikemukakan sebagai bahasan filsafat akhlak (*falsafat al-akhlâq*). Meskipun filsafat etika tidak sama dengan filsafat nilai, dalam literatur bahasa Arab modern, bahasan tentang baik-buruk disebut dengan *nazhariyat al-qîmah* (teori nilai). Sedangkan, dalam bahasan kalâm klasik, hal ini dibahas dalam bab*ma'rifat al-husn wa al-qubh*(pengetahuan tentang hal yang baik dan buruk).

Dalam Islam terdapat beberapa aliran pemikiran dalam mendefinisikan apa yang sesungguhnya yang disebut baik dan buruk. Di sini dikemukakan tiga pemetaan aliran pemikiran etika

[37]Argumen gerak (*motion*) atau keniscayaan penggerak pertama yang tak bergerak (*unmoved mover, al-muharrik al-awwal alladzî lâ yataharrak*) yang ditemukan pada filsafat Aristoteles diterapkan juga oleh Aquinas, Maimonides (Maymûniyah), dan St. Albert.Argumen ini bertolak dari persepsi sensual bahwa segala sesuatu di alam ini selalu bergerak atau berubah.Gerak atau perubahan itu adalah suatu fakta.Oleh karena itu, alam ini sesungguhnya tidak statis.Gerak dipahami dalam pengertian umum dari istilah yang digunakan oleh Aristoteles, yaitu sebagai reduksi dari potensi ke aktus. Thomas Aquinas, dengan mengikuti Aristoteles, mengatakan bahwa sesuatu tidak dapat direduksi dari potensi ke aktus, kecuali dengan sesuatu yang sebelumnya berada dalam aktus. Dengan ungkapan lain, sesuatu bergerak karena digerakkan oleh agen yang lain. Setiap gerak ada sebabnya, dan sebab itu sendiri memiliki sebab.Rangkaian sebab-sebab tersebut berpangkal dari, atau jika dilacak berhenti pada "Sebab Utama" (*prime cause, prima causa*), yaitu tuhan sebagai penyebab pertama.Argumen ini disebut oleh Thomas Aquinas sebagai *manifestior via* yang dijelaskannya secara mendalam dalam *Suma contra Gentiles*. Pendasaran logikanya adalah kemustahilan rangkaian sebab-sebab tersebut tak berakhir, *ad infinitum*, dan penghindaran apa yang disebut sebagai kesalahan nalar logika *petitio principii* atau *falacy of begging question*. Lihat Frederick Copleston, *A History of Philosophy* (London: Search Press dan New Jersey: Paulist Press, 1946), vol 2 (Aquinas to Scotus), h. 340-341; Alister E. McGrath, *Christian Theology, an Introduction* (Massachusetts: Blackwell Publishers Ltd., 1998), h. 160.

dalam Islam, yaitu menurut Albert Hourani, George F. Hourani, dan Majid Fakhry.

1. Pemetaan Albert Hourani

Albert Hourani dengan fokus kajian pada etika teologis mengklasifikasikan pemikiran etika dalam Islam atas dasar kontras antara akal dan wahyu kepada dua tipe.Pertama, etika yang didasarkan atas pertimbangan akal yang disebut sebagai "objektivisme rasional" (*rational objectivism*).Dikatakan sebagai "objektivisme", karena etika model ini bisa diterima pendasarannya oleh setiap orang yang berlainan agama sekalipun, karena dasarnya bukan wahyu, melainkan akal.Oleh karena itu, nilai-nilai kebaikan diukur pada perbuatan secara objektif. Kedua, "subjektivisme theistik" (*theistic subjectivism*). Dasar atau sumber nilai kebaikan etika ini adalah wahyu sehingga hanya berlaku di kalangan umat beragama tertentu.[38]

2. Pemetaan George F. Hourani

Pemetaan yang dikemukakannya bertolak dari dua pertanyaan, yaitu pertanyaan tentang ontologi "apakah hakikat konsep-konsep nilai etika, seperti apa yang dianggap baik dan adil?" dan pertanyaan epistemologi "Bagaimana seseorang bisa mengetahui keberadaan konsep-konsep tersebut yang kemudian diterapkannya dalam situasi tertentu?".Pertanyaan-pertanyaan ini bersifat filosofis, dan hingga batas tertentu merupakan kebenaran-kebenaran yang bisa diketahui oleh akal manusia. Akan tetapi, debat etika dalam Islam terutama dilakukan oleh kalangan teolog dan fuqahâ` yang tidak selalu bisa membedakan argumen demi argumen tentang isu-isu yang sesuai dengan penafsiran kitab suci: apa hakikat dan pengetahuan tentang etika menurut al-Qur'an? Atas dasar hal ini semua, pemikiran etika dalam Islam dapat dipetakan sebagai berikut:

[38]Lihat Albert Hourani, *Islamic Rationalism: the Ethics of 'Abd al-Jabbâr* (Oxford; Clarendon Press, t.th.).

Pertama, objektivisme dalam pengertian bahwa apa yang disebut dengan "baik" memiliki kandungan makna yang objektif. Yang dimaksud dengan objektif di sini adalah bahwa ada kualitas atau hubungan nyata yang menjadkan suatu tindakan dapat dikatakan baik, sehingga suatu tindakan hanya dikatakan baik jika ada kualitas, tidak tergantung pada subjek yang mempersepsikannya.Etika ini yang merupakan aliran pemikiran etika Yunani yang dianut oleh semua penganut Mu'tazilah dan semua filosof Islam.

Kedua, subjektivisme dalam pengertian bahwa apa yang disebut dengan "baik" tidak memiliki nilai objektif. Yang dimaksud dengan subjektif di sini adalah ketergantungan nilai tindakan atas dasar adanya perintah atau larangan.Etika model ini dapat dibedakan menjadi dua. Pertama, kebaikan yang diukur dengan persepsi (perintah atau larangan) komunitas muslim (*ummah*) yang direpresentasikan oleh para ulama. Jadi, etika ini adalah subjektivisme sosial manusia. Snouck Hurgronje menghubungkan etika ini dengan otoritas konsensus atau kesepakatan kaum muslimin (*ijmâ'*).Meskipun ada hadits yang menguatkan hal itu, "Apa yang dianggap sebagai baik oleh kaum muslimin, maka di sisi Allah juga baik. Sebaliknya, apa yang dianggap sebagai buruk oleh kaum muslimin, maka di sisi Allah juga buruk" (*mâ ra'âhu al-muslimûn hasanan fahuwa 'ind Allâh hasan, wa mâ ra'âhu al-muslimûn qabîhan fahuwa 'ind Allâh qabîh*). Akan tetapi, George F. Hourani meragukannya karena tidak kaum muslimin yang berpandangan demikian. Bahkan, al-Ghazâlî juga menolaknya. Kedua, kebaikan yang diukur dengan perintah atau larangan tuhan.Tipe ini disebut sebagai "subjektivisme theistik" atau "subjektivisme berketuhanan" (*theistic* atau *divine subjectivism*), tapi lebih umum dikenal dengan istilah "voluntarisme etika" (*ethical voluntarism*) karena konsep-konsep nilai etika dipahami dari term-term kehendak tuhan yang sumbernya adalah kitab suci.Teori etika ini juga lebih dekat dengan positivisme dalam hukum ketika semua hukum dan etika ditarik dari perintah otoritas tunggal, yaitu

tuhan.Etika ini dianut oleh kalangan fuqahâ` dan teolog Sunni, baik kalangan Syâfî'iyah, Hanbaliyah, maupun Asy'ariyah.

Dari perspektif lain, etika Islam bisa diklasifikasikan kepada dua tipe, yaitu:

Pertama, rasionalisme dalam pengertian bahwa kebaikan dapat diketahui dengan akal secara mandiri.Istilah "akal" di sini digunakan dalam pengertian yang luas yang mencakup semua aktivitas berpikir dalam etika, baik oleh kalangan naturalis maupun penganut intuisionisme.Etika ini dikatakan mandiri, karena tidak tergantung pada etika kitab suci.Jadi, rasionalisme etika menganggap bahwa manusia dapat melakukan pertimbangan moral yang benar dengan akalnya tanpa tergantung dengan wahyu. Etika ini dapat dibedakan kepada dua macam. Pertama, rasionalisme yang menganggap bahwa kebaikan selalu dapat diketahui dengan akal secara mandiri.Etika ini disebut sebagai "rasionalisme sempurna" (*complete rationalism*).Etika ini merupakan aliran etika filosof Yunani dan mungkin menjadi asumsi semua filosof Islam.Akan tetap, karena alasan-alasan keyakinan agama, tidak ada di antara filosof Islam yang secara menyatakannya dan menempati posisi ini. Kedua, rasionalisme yang menganggap bahwa dalam kasus tertentu, kebaikan bisa diketahui dengan akal, tetapi pada kasus yang lain, harus diketahui dengan wahyu atau sumber-sumber lain yang ditarik darinya melalui penjelasan sunnah, otoritas konsensus ulama (*ijmâ'*), atau melalui analogi (*qiyâs*). Etika rasionalisme model kedua ini disebut juga dengan "rasionalisme parsial" (*partial rationalism*).Mu'tazilah sebenarnya lebih tepatnya menempati posisi kedua ini.Sebagai teolog rasional, mereka menempatkan keseimbangan akal dan wahyu, meski menggunakan akal dalam porsi yang lebih banyak, dalam status yang saling melengkapi, bukan saling bertentangan.

Kedua, tradisionalisme.Nilai kebaikan suatu tindakan tidak pernah bisa diketahui dengan akal, melainkan dengan wahyu dan sumber-sumber yang ditarik darinya. Meski da klaim seperti itu, sebenarnya etika ini, tentu saja, tidak bisa menghindarkan penggunaan akal, terutama dalam proses

menarik kesimpulan inti dalam pertimbangan moral dari penafsiran al-Qur'an dan hadits, menentukan *ijmâ'*, dan menarik kesimpulan dalam metode *qiyâs*.[39]

3. Pemetaan Majid Fakhry

Menurut Majid Fakhry, etika Islam bisa diklasifikasikan kepada empat tipe pemikiran, yaitu:

Pertama, moralitas skriptural, yaitu bahwa pertimbangan baik dan buruk didasarkan atas argumen dari al-Qur'an dan hadits.Rumusannya dilakukan oleh para penafsir al-Qur'an, ahli hadits (*muhadditsûn*), dan ahli fiqh (fuqahâ').Ia membedakan dua hal dalam konteks moralitas skriptural: (1) etos al-Qur'an tentang baik-buruk menurut penuturannya sendiri menurut asalnya dan belum ditafsirkan dan (2) teori-teori etika yang sudah dikembangkan oleh tiga kelompok ilmuwan Islam tersebut. Dalam konteks yang pertama, al-Qur'an mengandung istilah-istilah kunci dalam etika, seperti *al-khayr* (kebaikan), *al-birr* (kebajikan), *al-qisth* dan *al-iqsâth* (persamaan), *al-'adl* (keadilan), *al-haq* (kebenaran), *al-ma'rûf* (yang dikenal dan dibuktikan kebaikannya), dan *at-taqwâ* (takwa).[40]Upaya yang sistematis dalam merumuskan etika religius al-Qur'an, antara dikemukakan oleh Toshihiko Izutsu dalam *Ethico-Religious Concept in the Qur'an*.[41]Bagian kedua adalah tafsiran dan penjelasan terhadap istilah-istilah tersebut.Di sini, aliran-aliran pemikiran Islam menjadi penting dalam menjelaskannya. Misalnya, keadilan tuhan memperoleh penekanan pada etika teologis Mu'tazilah yang bertolak dari ayat-ayat tentang janji dan ancaman dan cinta kepada tuhan yang memperoleh penekanan pada etika sufi semisal Rabî'ah (w. 801 M.) Di samping al-Qur'an, hadits juga memuat ajaran etika. Misalnya, dalam *Kitâb al-Manâqib*, al-Bukhârî meriwayatkan sebuah hadits tentang apa yang dimaksud dengan *al-khayr* (kebaikan) yang riwayatnya

[39]Lihat George F. Hourani, "Ethical Presuppositions of the Qur'an", *The Muslim World*, 70, 1980 dan "Islamic and Non-islamic Origins of Mu'tazilite Ethical Rationalism", *The Muslim World*, no.XLIII, 1953.

[40]Majid Fakhry, *Ethical Theories in Islam* (Leiden: E.J. Brill, 1991), h. 11-12.

[41](Montreal: McGill University Press, 1966).

bersumber dari Hudzayfah al-Yamânî. Rasulullah menjelaskan bahwa apa yang disebut sebagai baik adalah dengan menjauhi sikap *jâhiliyah*. Di sini, ide tentang kebaikan secara esensial kemudian ditafsirkan dengan iman yang dijelaskan dalam beberapa koleksi hadits. Al-Bukhârî dan Muslim meriwayatkan sejumlah hadits dalam *Kitâb al-Îmân* tentang cinta kepada Rasul (al-Bukhârî II: 20, Muslim I: 69-70), cinta kepada Allah dan Rasul-Nya (al-Bukhârî II: 20, Muslim I: 67-68), cinta kepada tetangga (al-Bukhârî II: 12, Muslim I: 71-72), dan kriteria tentang iman yang benar dan kebaikan (Ahmad bin Hanbal, *Musnad* III: 172-174, 192-200).[42]

Kedua, etika teologis. Model etika ini di samping berdasarkan al-Qur'an dan hadits, juga berdasarkan kerja metode dan dibangun di atas kategori-kategori berpikir tertentu. Dua aliran besar etika teologis adalah Mu'tazilah yang memformulasikan etika rasional Islam antara abad ke-8 hingga abad ke-9 M, jika kita identifikasi dengan istilah kajian filsafat Barat tentang etika, dengan dasar-dasar anggapan "deontologis"[43] dan Asy'ariyah yang menganut model etika "voluntarisme"[44] yang sebenarnya tidak menolak secara keseluruhan metode rasional para filosof, tapi lebih menekankan pada konsep al-Qur'an tentang kemahakuasaan tuhan sebagai pencipta dan sumber kebaikan.[45]Tokoh-tokoh

[42]Majid Fakhry, *Ethical Theories,* h. 25-26.

[43]Etika deontologis (*deon*: kewajiban, apa yang harus dilakukan) adalah etika yang berakar yang secara historis pada etika Immanuel Kant (1724-1804) yang mengukur baik-buruk perbuatan dari motivasi pelaku tindakan. Perbuatan hanya bisa disebut baik jika didasari oleh kehendak baik pula."*Du sollst!*"(Engkau harus melakukan begitu saja!)merupakan statemen kunci etika Kantian yang mengharuskan dilakukannya suatu perbuatan atas dasar imperatif kategoris, yaitu keharusan (imperatif) tak bersyarat. Imperatif kategoris inilah yang mendasari pembedaan Kant antara kehendak otonom dan heteronom.Tindakan harus dilakukan atas dasar kehendak otonom yang menentukan hukum moral kepada dirinya sendiri, bukan atas dasar sesuatu yang berada di luar (heteronom).Dengan ide tentang otonomi kehendak tersebut, Kant mendasarkan konsep etikanya atas kehendak manusia. K. Bertens, *Etika* (Jakarta: Gramedia, 2000), h. 246-261; Frans Magnis-Suseno, *13 Tokoh Etika Sejak Zaman Yunani Sampai Abad ke-19* (Yogyakarta: Kanisius, 1997), h. 137-158.

[44]Voluntarisme dalam etika mengukur kebaikan dan keburukan atas dasar perintah dan larangan tuhan.

[45]Majid Fakhry, *Ethical Theories*, h. 6.

Mu'tazilah yang lebih dekat dengan model deontologis, antara lain, adalah Abû al-Husayn al-Khayyâth (w. akhir abad ke-9 M) dalam karyanya, *Kitâb al-Intishâr*. Dari kalangan Mu'tazilah yang deontologis yang menilai baik-buruk dari motivasi kewajiban, antara lain, tercatat nama 'Abd al-Jabbâr, meskipun mungkin sebagaimana halnya problem hampir semua tokoh teolog Islam di mana tidak ada pemilahan terlalu rigid, ia juga seorang penganut etika yang sekarang bisa disebut sebagai etika teleologis yang standarnya adalah tujuan (*end*).[46] Sedangkan, dari kalangan Asy'ariyah yang umumnya voluntaris, antara lain, adalah 'Abd al-Qâhir al-Baghdâdî (w. 1037) dalam *al-Farq Bayn al-Firaq* yang terlihat dalam klasifikasi perbuatan yang dikemukakan menjadi *wâjib* (wajib), *mahzhûr* (dilarang, haram), *masnûn* (dianjurkan), *makrûh* (dibenci), dan *mubâh* (dibolehkan) atas dasar perintah dan larangan tuhan. Termasuk dalam kelompok ini adalah al-Juwaynî (w. 1085), misalnya, dalam *al-Irsyâd ilâ Qawâthi' al-Adillah* dan asy-Syahrastânî dalam *Nihâyat al-Iqdâm*.[47]

Ketiga, etika filosofis.Etika filosofis bersumber dari tulisan Plato dan Aristoteles yang kemudian ditafsirkan oleh penulis-penulis Neo-Platonis. Porphyry (w. 304 SM) yang dalam sumber-sumber Arab dikatakan menulis dua belas buku komentar terhadap *Nicomachean Ethics* Aristoteles yang mempengaruhi etika Ibn Miskawayh, seorang filosof Islam yang berupaya menyatukan etika Aristotelian dan Platonik. Filosof-filosof Islam dalam hal ini yang perlu disebutkan adalah Nâshir ad-Dîn ath-Thûsî (w. 1274), Jalâl ad-Dîn ad-Dawwânî (w. 1501), dan Abû al-Hasan al-'Âmirî (w. 992). Ath-Thûsî, misalnya, menekankan substruktur psikologis Ibn Sînâ, sedangkan ad-Dawwânî mengemukakan etika model Syî'ah yang meyakini kekuatan imam sebagai *khalîfah* tuhan di bumi. Al-'Âmirî di abad ke-10 dalam *Kitâb as-Sa'âdah wa al-Is'âd* mendasarkan etikanya atas pemikiran Plato, Aristoteles, Galen, dan toko-tokoh Persia.

---

[46]Lihat Wardani, *Epistemologi*, terutama bab IV.
[47]Majid Fakhry, *Ethical Theories*, h. 46-50.

Keempat, etika religius.Model etika ini harus dibedakan dari etika skriptural dan teologis yang disebut sebelumnya yang masih menerima pengaruh filsafat Yunani dan teologi Kristen di Damaskus, Baghdad, dan beberapa pusat keilmuan Islam di Timur Dekat.Yang dimaksud oleh Majid Fakhry dengan etika religius adalah sintesis pandangan dunia al-Qur'an, konsep teologis, kategori-kategori filsafat, dan dalam beberapa kasus pandangan sufisme. Model etika ini sangat kompleks, misalnya, pada etika al-Hasan al-Bashrî (w. 728), seorang tokoh zuhd di abad ke-8 M, al-Mâwardî (w. 1058), seorang teolog dan ahli fiqh bermadzhab Syâfi'î terutama dalam bukunya, *Adâb ad-Dun-yâ wa ad-Dîn*, ar-Râghib al-Ishfahânî dalam *Kitâb adz-Dzarî'ah ilâ Makârim asy-Syarî'ah*, dan al-Ghazâlî yang menggabungkan unsur filsafat, teologi, dan sufisme dalam beberapa karyanya, seperti *Mîzân al-'Amal* dan *Ihyâ` 'Ulûm ad-Dîn*.[48]

4. Epistemologi

Epistemologi adalah teori tentang ilmu.[49] Dalam literatur-literatur Islam klasik, terutama dalam bidang kalâm dan falsafah, bahasan tentang ilmu menjadi penting sebagai pengantar ke dalam persoalan-persoalan yang ingin dibahas.Bahasan tentang tema ini biasanya disebut *nazhariyat al-ma'rifah* (teori ilmu), *ibistîmûlûjiyat al-'ulûm* (epistemologi ilmu), atau dalam tema besar, *mabhats al-'ulûm* (pembahasan tentang ilmu-ilmu). Dalam ilmu kalâm sebagai bagian penting di mana pemikiran-

[48]Majid Fakhry, *Ethical Theories*, h. 6-7.

[49]Bahasan epistemologi mencakup empat hal, yaitu: apa hakikat memperoleh pengetahuan, sumber, cara atau metode memperoleh ilmu, skop ilmu dikaitkan dengan hakikat dan sumber ilmu, dan kritik terhadap skeptisisme. Brian Carr dan D.J. O'connor menjelaskan:

Epistemology, the theory of knowledge, is concerned with knowledge in a number ways. First and foremost it seeks to give an account of the nature of knowing in general, …A second concern of epistemology is with the sources of knowledge, with the investigation of the nature and variety of modes of acquiring knowledge…The third concern, with the scope of knowledge, is clearly related to the other two…The fourth concern of epistemology has been, and for many still is, to defend our criteria for knowledge against the attack of scepticism.

(Brian Carr dan D.J. O'connor, *Introduction to the Theory of Knowledge*, [Sussex/ Great Bitain: The Harvester Press Limited, 1982], h. 1-2; Roderick M. Chisholm, *Theory of Knowledge*, [New Jersey: Prentice Hall, Inc., 1989], h. 1).

pemikiran filsafat Islam dikembangkan tampak lebih orisinal, kia bisa menyebut karya-karya di bidang ini, seperti *al-Mughnî fî Abwâb at-Tawhîd wa al-'Adl*, khususnya jilid 12 tentang nalar dan ilmu pengetahuan karya 'Abd al-Jabbâr (935-1025 M), *al-Mawâqif fî 'Ilm al-Kalâm*, khususnya bagian-bagian pertama, karya 'Adhud ad-Dîn al-Îjî, *Mi'yâr al-'Ilm, al-Mustashfâ* (dalam bidang ushûl al-fiqh), dan *al-Qisthâs al-Mustaqîm* karya al-Ghazâlî (w. 1111 M), dan *al-Muhashshal* karya Fakhr ad-Dîn ar-Râzî. Sedangkan, dalam filsafat Islam, kita bisa menyebut, misalnya, *Ihshâ` al-'Ulûm* karya al-Fârâbî dari aliran Peripatetik.

Kajian-kajian tentang epistemologi yang dilakukan selama ini, antara lain, adalah: *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy, Knowledge by Presence* karya Mehdi Ha'iri Yazdi yang membahas tentang ilmu *hudhûrî*,[50] beberapa bagian dalam karya J.R.T.M. Peters, *God's Created Speech*[51] dan *Islamic Rationalism* karya George F. Hourani,[52] di mana kedua terakhir ini membahas aspek epistemologi dalam teologi dan etika 'Abd al-Jabbâr, *Knowledge Triumphant: the Concept of Knowledge in Medieval Islam* karya Franz Rosenthal,[53] dan *Epistemologi Kalâm Abad Pertengahan* karya Wardani[54] yang mengkaji epistemologi 'Abd al-Jabbâr dan implikasinya dalam pemikiran etikanya. Karya Muhammad Ghallâb, *al-Ma'rifah 'ind Mufakkirî al-Islâm*[55] menjelaskan bagaimana proses terjadinya penyerapan pemikiran-pemikiran filsafat Yunani ke pemikiran epistemologi Islam yang tampak dalam karya-karya Ibn Sînâ, al-Fârâbî, Ibn Rusyd, dan al-Ghazâlî. Karya Muhammad 'Âbid al-Jâbirî, *Bun-yat al-'Aql al-'Arabî: Dirâsah Tahlîliyah Naqdiyah li Nuzhum al-Ma'rifah fî ats-Tsaqâfat al-'Arabiyah*[56] memetakan tiga variant epistemologi dalam

[50]Karya ini telah diterjemakan ke bahasa Indonesia oleh Ahsin Mohamad (Bandung: Mizan, 1994). Buku ini telah dibahas dalam simposium "Islam and Epistemology" pada Februari 1999 yang hasilnya diterbitkan oleh the International Institute of Islamic Thought (IITT) dalam *The American Journal of Islamic Social Sciences*, volume 16, no. 3, fall, 1999, h. 81-120.

[51](Leiden: E.J. Brill, 1976).

[52](Oxford: Clarendon Press, 1971).

[53](Leiden: E.J. Brill, 1970).

[54](Yogyakarta: *LKiS*, 2003).

[55](Cairo: Dâr al-Mishriyah li at-Ta'lîf wa at-Tarjamah, t.th.).

[56](Beirut: al-Markaz ats-Tsaqâfî al-'Arabî, 1993).

pemikiran Arab Islam, yaitu epistemologi *bayânî* (eksplanatif), *burhânî* (demonstratif), dan *'irfânî* (gnostik). Kajian tentang tema menarik filsafat Islam ini juga dilakukan dalam bahasa Indonesia, seperti *Epistemologi Islam: Pengantar Filsafat Pengetahuan Islam* karya Miska Muhammad Amin[57] dan *Menyibak Tirai Kejahilan: Pengantar Epistemologi Islam* karya Mulyadi Kartanegara.[58]

Pemikiran-pemikiran epistemologi yang berkembang selama ini dalam Islam bisa dipetakan sebagai berikut:

1. Pemetaan Sari Nusibeh

Menurut Nusibeh, ada empat macam pemikran epistemologi dalam Islam. Pertama, epistemologi konservatif. Model epistemologi ini berasumsi ada dua wilayah kebenaran yang saling terkait, yaitu kebenaran yang diperoleh melalui teks-teks (*nash*) wahyu dan kebenaran melalui nalar logika terhadap teks tersebut.[59]Kebenaran pertama merupakan kebenaran yang absolut karena bertolak dari anggapan bahwa ada kebenaran-kebenaran yang tidak terjangkau oleh manusia dengan akalnya dan hanya diberikan oleh tuhan, sehingga hal ini hanya menjadi wilayah keyakinan.Atas dasar ini, kebenaran kedua kemudian dianggap sebagai "kebenaran pinggiran".Produk keilmuan dengan menerapkan model epistemologi ini oleh Ibn Khaldûn dalam al-Muqaddimah dikategorikan sebagai kelompok "ilmu-ilmu yang ditransmisikan" (*al-'ulûm an-naqliyah*), seperti tafsîr, fiqh, ushûl al-fiqh,

[57](Jakarta: UI-Press, 1983).

[58](Bandung: Mizan, 2003).

[59]Model epistemologi ini dijelaskan oleh Nusibeh sebagai berikut:

Every humanly attainable truth can be found in the revealed text or an be logically extrapolated form truths that are found in that text. According to this view, not every truth is humanly attainable. And it is the mark of a believer to accept that one can only have faith in the ore elevated truth.

(Setiap kebenaran yang dapat dicapai oleh manusia dapat ditemukan dalam teks yang diwahyukan atau secara logis dapat ditarik dari kebenaran yang dapat ditemukan dalam teks itu. Menurut pandangan ini, tidak setiap kebenaran dapat dicapai oleh manusia, dan adalah tanda bagi seorang yang beriman untuk menerima bahwa seseorang hanya bisa mempercayai kebenaran yang lebih tinggi)

(Sari Nusibeh,"Epistemology", dalam Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman (eds.), *History of Islamic Philosophy*, Part 2, h. 826).

dan bahasa. Epistemologi model ini menjadi arus umum yang mendominasi pemikiran-pemikiran epistemologi yang berkembang dalam pemikiran Islam dan dalam konteks ketegangan-ketegangan antaraliran, semisal *mutakallim* versus sufi, epistemologi ini merupakan kekuatan yang mendominasi.[60]

Kedua, epistemologi dialektis yang diterapkan oleh kalangan teolog Islam (*mutakallimûn*). Meski masih terpusat pada teks atau *nash* sebagai kerangka rujuan (*frame of reference*), nalar deduktif kalâm mampu mengajukan persoalan-persoalan sekitar teks yang sebenarnya sudah merambah diskusi teologi yang filosofis yang tidak terlalu terikat dengan cara kerja epistemoogi model pertama. Dialektika kalâm dalam mendekati isu-isu epistemologis mendasarkan diri atas dua hal yang menurut Nusibeh merupakan "logika unik" kalâm, yaitu hubungan logis (interpretasi yang sangat berbeda terhadap hubungan kausalitas) dan dunia wacana yang juga unik (terminologi-terminologi khusus yang secara umum tidak ditemukan pada disiplin lain, seperti *ma'nâ*, *hâl*, *mawdhû'î*, dan *sukûn an-nafs*). Penyamaan kalâm dengan *manthiq* (logika) oleh asy-Sahrastânî dalam *al-Milal wa an-Nihal* harus dipahami dalam konteks ini, meski penyamaan tersebut sebelumnya pernah dikritik oleh al-Fârâbî, sang "guru kedua logika".[61] Model epistemlogi dialektis merupakan pergeseran secara perlahan dari teks ke nalar.Namun, teks masih ditempatkan pada posisi fundamental sehingga produk pendekatan ini masih bersifat eksplanatif (tujuan untuk menjelaskan doktrin agama), bukan bersifat eksploratif dan masih berada dalam wilayah *naqliyah* dalam kategorisasi Ibn Khladûn.Meski epistemologi kalâm masih dikatakan berada dalam wilayah naqliyah, para pengkaji kontemporer merasa perlu untuk memposisikan kalâm dalam perspektif ganda, semisal dari perspektif epistemologi, perspesi, dan kebebasan

[60]Sari Nusibeh,"Epistemology", h. 826-827.

[61]Asy-Syahrastânî, *al-Milal wa an-Nihal* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1992), cet. ke-2, edisi Ahmad Fahmî Muhammad, juz 1, h. 23.

berkehendak sebagai produknya dan meneliti argumen demi argumen yang dikemukakan.[62]

Ketiga, epistemologi *falsafah*.Epistemologi ini mendasarkan kostruksi pengetahuannya (*body of thought*) atas dasar sejumlah ide-ide filsafat sebagai kerangka rujukan.Oleh karena itu, ilmu merupakan objek petualangan rasio sehingga aktivitasnya bersifat eksploratif.Di kalangan para filosof Islam, konseo-konsep epistemologinya tentu saja berbeda-beda. Secara umum, ada dua arus utama pemikiran epistemologi *falsafah*, yaitu yang direpresentasikan oleh Ibn Sînâ dan al-Fârâbî. Epistemologi Ibn Sînâ lebih dekat dengan sistem Neo-Platonik. Akan tetapi, dalam konteks ketegangan *falsafahvis-à-vis* disiplin-disiplin keilmuan Islam tradisional, perbedaan-perbedaan epistemologi di antara keduanya tidak tampak pada rincian-rincian yang relevan. Oleh karena itu, sintesis ide Platonik dan al-Qur'an dielaborasi oleh sebagian filosof Islam untuk meredakan ketegangan pendekatan falsafah dengan pendekatan konservatif untuk sampai kepada kesimpulan bahwa kebenaran-kebenaran bergradasi, bukan berdiferensiasi, atau bahkan konflik.Pendekatan ini mendapat tempat pada epistemologi model mistis.[63]

Keempat, epistemologi mistis.Epistemologi ini berdasarkan pengalaman intuitif yang bersifat individual yang menghasilkan ilmu *khudhûrî* (pengetahuan-diri yang presensial atau menghadirkan rasa) sebagaimana menjadi konsep as-Suhrawardî dan Mulla Shadra.Jadi, epistemologi ini tidak mengandaikan diperolehnya ilmu yang diperoleh melalui pengalaman dunia eksternal-inderawi yang representasional melalui nalar diskursif (*al-'ilm al-hushûlî al-irtisâmî*).[64] Asumsinya adalah bahwa pengalaman intuitif akan mampu menyerap secara holistik objek pengetahuan yang dengan pendekatan lain hanya bisa ditangkap secara frag-

[62]Sari Nusibeh,"Epistemology", h. 827-828.

[63]Sari Nusibeh,"Epistemology", h. 829, 835.

[64]Ibrahim Kalin, "Knowledge as Light", dalam *The American Journal of Islamic Social Sciences*, volume 16, no. 3, fall 1999, h. 90.

mental. Karena tidak dapat dideskripsikan atau diverifikasi secara ilmiah, Nusibeh menganggap epistemologi ini sebaai penyimpangan,[65] jika dilihat dari perspektif epistemologi yang umumnya diterima, baik epistemologi positivis yang melihat reguleritas, keajegan, atau keterulangan secara teratur, interpretatif yang melihat makna, atau konstruktivis yang melihat dialektika antara materi dan pikiran. Meski demikian, pendekatan mistis ingin menjembatani ketegangan klasik antara filsafat-ortodoksi karena epistemologi model ini ingin membuktikan adanya dimensi rasionalitas karena apa yang dalam mistisisme disebut "penyatuan" (*ittihâd*) antara tuhan dan hamba dalam perspektif sufisme filosofis adalah "penyatuan antara (hamba) yang berpikir dan (tuhan) yang dipikirkan" (*ittihâd al-'âqil wa al-ma'qûl*), bukan sekedar "penyatuan (hamba) yang mengetahui dengan indera batin dan (tuhan) yang dikenali" (*ittihâd al-'ârif wa al-ma'rûf*).[66]

2. Pemetaan Muhammad 'Âbid al-Jâbirî

Pemikiran-pemikiran epistemologi dalam Islam, menurut al-Jâbirî dalam *Bun-yat al-'Aql al-'Arabî*, dapat diklasifikasikan kepada tiga model "wilayah epistemologi" (*haql al-ma'rifah*), yaitu: epistemologi *bayânî* (eksplanatif), *burhânî* (demonstratif), dan *'irfânî* (gnostik).

a. Epistemologi *bayânî* (الحقل المعرفي البياني)

Kata "*bayânî*" berasal dari kata *bayân* yang dengan akar kata *bâ`*, *yâ`*, dan *nûn*, menurut Ibn Manzhûr dalam *Lisân al-'Arab*, memiliki lima level semantik.Pertama, bermakna menghubungkan (*al-washl*), yaitu pada kata *bayn*.[67]Pengertian ini kurang dikenal dalam bahasa Arab.Kedua, memisahkan

[65]Sari Nusibeh,"Epistemology", h. 830.

[66]Dimensi rasionalitas tersebut terutama bisa dijelaskan dengan pendekatan gnostik (*'irfân, dzauqî*) sufisme *falsafî*, semisal pendekatan *isyrâqî* as-Suhrawardî yang sesungguhnya juga mendasarkan pandangannya atas "logika" tersendiri. Lihat 'Alî Sâmî an-Nasysyâr, *Manâhij al-Bahts 'ind Mufakkirî al-Islâm wa Iktisyâf al-Manhaj al-'Ilmî fî al-Âlam al-Islâmî* (Cairo: Dâr al-Ma'ârif, 1967), h. 344 pada bahasan tentang "*mabhats al-qiyâs al-isyrâqî*" (logika pada aliran illuminasionisme).

[67]Lihat, misalnya, Qs. al-An'âm: 94. Namun, diperdebatkan bahwa kata *bayn* dalam ayat ini menempati sebagai pelaku (*fâ'il*).

(*al-fashl*).Ketiga, bermakna tampak dan jelas.Keempat, kefasihan dan kemampuan mengungkapkan sesuatu dengan ringkas dan padat. Kelima, berkaitan dengan pengertian keempat, yaitu kemampaun yang dimiliki oleh manusia untuk berbicara dengan fasih dan memuaskan, seperti dalam ungkapan *'allamahu al-bayân* (Dia [tuhan] mengajarkan kepada manusia kemampuan mengungkapkan pikiran secara fasih, Qs. ar-Rahmân: 4). Secara ringkas, kata *bayân* memiliki, setidaknya, pengertian berikut: memisahkan, keterpisahan, kejelasan, dan menjelaskan.[68] Dalam konteks epistemologi, bayân berarti sutu metode keilmuan yang bermaksud "memisahkan" dalam pengertian berikut: (1) memberikan patokan-patokan dalam menafsirkan suatu wacana (*qawânîn tafsîr al-khithâb*); (2) menentukan syarat-syarat dalam membuat wacana (*syurûth intâj al-khithâb*). Dengan demikian, *bayân* dalam pengertian pertama adalah tafsir atas wacana, yaitu suatu upaya menjelaskan atau memisahkan makna yang diinginkan dari makna yang bukan diinginkan. Oleh karena itu, epistemologi *bayânî* sebagai tafsir telah ada sejak zaman Nabi Muhamad saw dan *al-Khulafâ` ar-Râsyidûn* tentang bagaimana menafsirkan ayat al-Qur'an yang memuat wacana (*khithâb*). Sedangkan, pengertian kedua memuat pengertian bahwa *bayân* berkaitan dengan perangkat kebahasaan yang digunakan untuk menciptakan suatu wacana (*khithâb*) yang muncul setelah terjadinya polarisasi politik dan munculnya aliran-aliran kalâm dalam Islam.

Dalam hal bagaimana menafsirkan wacana, cikal-bakal epistemologi ini dilapangkan oleh upaya tokoh-tokoh awal Islam, seperti Ibn 'Abbâs (w. 68 H) yang menjadikan riwayat sebagai otoritas rujukan terkuat (*as-sulthat al-marjî'iyat al-aqwâ*), Muqâtil bin Sulaymân (w. 150 H) dalam karyanya, *al-Asybâh wa an-Nazhâ`ir fî al-Qur`ân al-Karîm* yang membahas kemungkinan banyaknya makna semantik yang dimunculkan oleh ungkapan-ungkapan dalam al-Qur'an, dan Abû Zakariyyâ` Yahyâ ibn Zayyâd al-Farrâ` (w. 207 H) dengan

[68]Al-Jâbirî, *Bun-yah*, h. 15-18.

karyanya, *Ma'ânî al-Qur`ân* yang membahas, antara lain, metode *tajwîz*[69] (makna literal: penyerbamungkinan) dan perluasan makna.[70]

Imam Syâfi'î (w. 207) adalah tokoh yang memiliki jasa besar dalam meletakkan dasar-dasar epistemologi *bayânî*, khususnya dalam bidang bahasa.Tokoh ini memposisikan dengan jelas wacana al-Qur'an sebagai *bayân*, tidak hanya karena al-Qur'an memiliki keindahan bahasa, melainkan juga karena merupakan *bayân* hukum-hukum Islam. Dari sini makna *bayân*, menurut asy-Syâfi'î, diperluas sebagai nama yang memuat pengertian-pengertian yang di dalamnya terkandung perinsip-prinsip dasar (*ushûl*) dan persoalan-persoalan terapannya (*furû'*). Dalam hal prinsip-prinsip dasar, asy-Syâfi'î menjelaskan bahwa *bayân* harus didasarkan atas empat sumber atau metode penyimpulan hukum, yaitu: al-Qur'an, sunnah, *qiyâs*, dan konsensus ulama (*ijmâ'*), atau dapat disederhanakan menjadi dua, yaitu: *nash* (al-Qur'an dan sunnah) dan ijtihad (perorangan dan kolektif). Sedangkan, yang dimaksud dengan *furû'* adalah persoalan-persoalan yang bisa disikapi atas dasar sumber-sumber tersebut sehingga juga terkait dengan patokan-patokan tafsir *nash*.[71]

Bagi kedua dari epistemologi *bayânî* adalah syarat-syarat dalam menciptakan wacana.Dasar-dasar metode ini diletakkan oleh al-Jâhizh (w. 255), seorang penganut Mu'tazilah, yang berjasa besar dalam kebahasaan.Karyanya dalam hal ini adalah *Kitâb al-Hayawân*, *Nuzhum al-Qur'ân*, dan *Ây al-Qur'ân*. Jika pistemologi *bayânî* jenis pertama sebagai patokan menafsirkan wacana muncul dalam bentuk kaedah-kaedah tafsir al-Qur'an dan metode memahami hukum Is-

[69]Metode ini sering digunakan oleh kalangan *mutakallimûn* untuk menyikapi isu-isu teologis.Dengan metode ini, mereka menganggap bahwa segala sesuatu adalah mungkin saja untuk menjawab persoalan.Metode ini digunakan oleh *mutakallimûn* karena upaya mereka bagaimana menjelaskan peran tuhan dan manusia atau fenomena alam dalam suatu kejadian.Oleh karena itu, sangat wajar jika metode ini dikritik sebagai pengingkaran kalangan *mutakallimûn* terhadap kausalitas. Lihat Wardani, *Epistemologi Kalam*, h. 39, 65, 90, 100, 119.

[70]Al-Jâbirî, *Bun-yah*, h. 20-21.

[71]Al-Jâbirî, *Bun-yah*, h. 22-24.

lam, maka epistemologi *bayânî* sebagai produksi wacana ini lebih banyak digunakan dalam kalâm, karena kalâm telah menghasilkan wacana-wacana untuk dipahami orang lain. Jika pada bagian pertama, epistemologi *bayânî* merupakan upaya "bagaimana memahami", sejak al-Jâhizh metode ini bergeser lebih jauh menjadi "bagaimana menjadikan orang lain bisa memahami" (*ifhâm*) sehinga kemudian dikemukakan syarat-syarat menciptakan wacana, yaitu: kemampuan mengungkapkan sesuatu dengan jelas (*bayân*) dan keterkaitannya dengan kefasihan berbicara, pemilihan ungkapan ungkapan yang tepat, mengungkapkan makna, keindahan bahasa (*balâghah*), dan *bayân* sebagai otoritas, yaitu bagaimana mengemukakan pendapat yang bisa mempengaruhi pendengar yang lebih dikenal di kalangan *mutakallimûn*. Sebutan yang tepat untuk ini adalah *al-qawl al-fashl* dan *fashl al-khithâb*.[72]

Dalam perkembangannya kemudian, di tangan Ibn Wahb yang semasa dengan Abû Bisyr ibn Mattâ dan al-Fârâbî, di mana logika Yunani diserap ke dunia Islam melalui gelombang Hellenisme, epistemologi *bayânî* dibekali dengan logika. Oleh karena itu, *bayân* sudah dibekali dengan perangkat berpikir secara demonstratif (*burhânî*) filsafat. Dalam karyanya, *al-Burhân fî Wujûh al-Bayân* menjelaskan bahwa yang membedakan manusia dari hewan adalah akal, sehingga akal dan *bayân* adalah bagian hakikat manusia. Aspek-aspek *bayân* adalah bagaimana menggunakan akal.

Menurut Ibn Wahb, aspek-aspek *bayân* ada empat hal. Pertama, *bayân al-i'tibâr*, yaitu menjelaskan keadaan, posisi, atau argumen (*bayân ad-dalîl* menurut istilah al-Jâhizh), baik yang berkaitan dengan hal yang bisa dilihat (*zhâhir*) atau tidak (*bâthin*). Untuk menjelaskan hal yang tak terlihat, ada dua cara yang bisa diterapkan, yaitu: metode analogi (*qiyâs*) dengan membuat perbandingan atau metode khabar. Metode analogi terdiri dari dua macam, yaitu: analogi yang didasarkan kategori logika model Aristoteles sebagaimana dikenal

[72]Al-Jâbirî, *Bun-yah*, h. 24-32.

umumnya dan analogi *bayânî* yang diterapkan oleh kalangan ahli fiqh, bahasa, dan teolog Islam yang didasarkan atas sifat-sifat tertentu, termasuk apa yang dikenal dalam kalâm dengan analogi tentang hal yang abstrak dengan bertolak dari hal yang kongkret sebagai titik-tolaknya (*qiyâs al-ghâ'ib 'alâ asy-syâhid*). Kedua, *bayân al-i'tiqâd*, yaitu menjelaskan keyakinan. Ketiga, *bayân al-'ibârah*, yaitu menjelaskan dalam ayat. Menurut Ibn Wahb, ungkapan ada dua macam, yaitu: ungkapan yang tidak memerlukan penafsiran (*zhâhir*) dan yang memerlukan penafsiran (*bâthin*). Yang terakhir ini memerlukan analogi, penalaran, penggunaan argumen (*istidlâl*), dan khabar. Keempat, *bayân al-khithâb*, yaitu yang berkaitan dengan penulisan yang menandai munculnya lima disiplin ilmu, yaitu: penulisan hurup (*khath*), ungkapan kata (*lafzh*), angka, penulisan hukum, dan pengaturan masyarakat.

Tema-tema yang berkembang dalam bahasan epistemologi bayânî, terutama sejak asy-Syâfî'î yang memaknai bayân sebagai penafsiran wacana dalam pengertian lebih luas hingga perkembangan makna bayân di tangan para mutakallimûn sebagai syarat-syarat menciptakan wacana yang harusdpahami oleh orang lain, adalah: hubungan antara ungkapan dan makna, dasar (*ushûl*) dan cabang (*furû'*), dan khabar dan analogi.[73]

b. Epistemologi *'Irfânî* (الحقل المعرفى العرفاني)

Kata *'irfân* (*gnose* atau *gnostik*) semakna dengan *ma'rifah* (pengetahuan), terutama sebagai istilah tashawuf.'Irfân sebagai pengetahuan yang diperoleh melalui kasyf atau ilhâm di kalangan para sufi dianggap lebih tinggi daripada pengetahuan biasa yang diperoleh melalui usaha manusia dengan indera atau akal. Zû an-Nûn al-Mishrî (w. 245 H), misalnya, membagi pengetahuan kepada tiga tingkatan, yaitu: (1) pengetahuan tentang *tawhîd*, yaitu pengetahuan yang dimiliki oleh kalangan orang yang beriman, (2) pengetahuan tentang bukti sebagai alasan (*hujjah*) dan penjelasan bagi

[73]Al-Jâbirî, *Bun-yah*, h. 31-37.

ajaran agama (*bayân*) yang dimiliki oleh kalangan filosof, ahli retorika, dan ulama yang ikhlas, dan (3) pengetahuan tentang sifat ketuhanan yang dimiliki oleh para wali. Begitu juga, Abû 'Alî ad-Daqqâq sebagaimana dikemukakan al-Qusyairî menempatkan pengetahuan para sufi di atas pengetahuan yang diperoleh melalui *naql* atau *atsar* dan akal.

Dalam hal epistemologi, perbedaan antara metode *'irfânî* dan *burhânî* dalam kultur Arab Islam ditarik oleh kalangan kalangan sufi aliran *isyrâqiyah* seperti as-Suhrawardî yang membedakan antara "kearifan diskursif", yaitu kearifan yang diperoleh berdasarkan pengetahuan yang diupayakan oleh manusia, baik dengan akal maupun inderanya (*al-hikmah al-bahtsiyah*) dengan "kearifan illuminatif" (*al-hikmat al-isyrâqiyah*) yang didasarkan atas *kasyf*. Tokoh pertama kecenderungan pertama adalah Aristoteles.Sedangkan, tokoh pertama kecenderungan kedua adalah Plato.[74]

Jika dalam epistemologi *bayânî* persoalan yang dibahas adalah hubungan ungkapan-makna, dalam epistemologi *'irfânî* persoalan yang dibahas adalah hubungan *zhâhir-bâthin*. Dalam memahami ayat al-Qur'an, bahasan tentang hubungan antara keduanya juga ditemukan ditemukan dalam terminologi para sufi dengan membedakan antara *tanzîl* dan *ta`wîl*, meski al-Qur'an sendiri tidak mempertentangkannya. Dalam istilah lain, sering dibedakan antara *tafsîr* dan *ta`wîl*. Di kalangan *bayâniyûn* (ulama yang menerapkan pendekatan *bayânî*), seperti penafsir al-Qur'an dan *mutakallim*, kedua istilah tersebut diterapkan dalam pengertian yang lebi sempit dibandingkan makna yang diberikan oleh kalangan *'irfâniyûn*. Menurut kalangan *bayâniyûn*, *tafsîr* berkaitan dengan *lafzh* atau ungkapan kata.Sedangkan, *ta`wîl* berkaitan dengan makna umum yang terkandung dalam sebuah ungkapan kata. Dalam ungkapan lain, yang pertama merupakan makna sebenarnya (*haqîqî*) dan yang kedua merupakan makna metapor (*majâzî*). Akan tetapi, kalangan *bayâniyûn* menetapkan syarat yang ketat dalam melakukan pemindahan makna suatu kata dari

[74]Al-Jâbirî, *Bun-yah*, h. 251-253.

pengertian sebenarnya ke metapor, yaitu harus disertai dengan indikasi kuat atau *qarînah*, baik yang terdapat pada ungkapan kata (*qarînah lafzhiyah*) atau maknanya (*qarînah ma'nawiyah*).Berbeda denganitu, kalangan *'irfâniyûn* dalam *tafsîr isyârî* melakukan pemindahan makna lahir ke batin menurut pengertian yang mereka pahami sendiri.[75]

Pijakan epistemologi inilah yang menyebabkan ketegangan antar penafsir al-Qur'an di mana tafsir di kalangan *bayâniyûn*, terutama *mutakallimûn* dari Mu'tazilah, dituduh menyimpang tidak sebanyak dengan yang dialami oleh kalangan *'irfâniyûn*, seperti Ibn al-'Arabî dan Ja'far ash-Shâdiq, imam Syî'ah keenam.[76]

c. Epistemologi *Burhânî* (الحقل المعرفى البرهاني)

Kata *burhâni* berasal dari kata *burhân* (arumen atau alasan yang kuat).Kata ini dalam bahasa Inggris diterjemahkan dengan *demonstration*, atau dalam bahasa Latin dengan *démonstratio*. Dalam logika, *burhân* biasanya diartikan dengan "aktivitas akal pikiran dalam menetapkan atau menentukan kebenaran suatu premis dengan suatu proses pengambilan kesimpulan, yaitu dengan menghubungkan suatu premis dengan premis-premis sebelumnya yang jelas kebenarannya". Dalam konteks epistemologi, jika *bayânî* bersumber dari *nash* (al-Qur'an dan sunnah), *qiyâs*, atau *ijmâ'* sebagai rujukan utama dan bertujuan untuk menjelaskan keyakinan agama, maka epistemologi *burhânî* bertolak dari kekuatan manusia untuk memperoleh pengetahuan, baik melalui sumber empiris maupun hasil pemikiran rasional. Dalam memahami tuhan, manusia, dan alam, epistemologi *burhânî* bertolak dari dari metode Aristoteles, yaitu logika.[77]Akan tetapi, metode

[75]Al-Jâbirî, *Bun-yah*, h. 273-274.

[76]Lihat contoh *ta'wîl* yang dikemukakan ole Ja'far ash-Shâdiq ketika menafsirkan Qs. an-Nûr: 35 sebagaimana dikutip oleh Al-Jâbirî, *Bun-yah*, h. 281.

[77]Aristoteles sendiri tidak menyebut metodenya dengan "logika", melainkan *analytica*.Sebutan "logika" dikemukakan pertama kali oleh Alexander Aphrodisia yang hidup pada antara abad ke-2 hingga abad ke-3 M. Metode analisis tersebut menjadi salah satu *organon* (alat) berpikir dalam buku-buku Aristoteles tentang logika.Lihat al-Jâbirî, *Bun-yah*, h. 384-385.

burhânî Aristoteles adalah upaya abstraksi filsafat untuk "ilmu demi ilmu". Sedangkan, dalam kultur Arab Islam, metode ini digunakan untuk menjadi pondasi rasioal ajaran Islam.[78] Jadi, akar metode *burhânî* sesungghnya berasal dari Aristoteles yang digunakan sebagai "analisis" dan "argumen" (*at-tahlîl wa al-burhân*) dan dilanjutkan oleh al-Kindî dan al-Fârâbî. Namun, metode tersebut terdistorsi di tangan kalangan *mutakallmûn*, teruatama al-Ghazâlî, menjadi proses berpikir seperti *al-istidlâl bi asy-syâhid 'alâ al-ghâ`ib* (pengambilan kesimpulan dengan menganalogikan yang kongkret ke yang abstrak). Begitu juga, menurut al-Jâbirî, "rasionalitas" metode Aristoteles di tangan Ibn Sînâ menjadi *al-'aql al-mustaqîl* yang dipengaruhi oleh gnosis Hermetisme sehingga tidak lagi menjadi rasonal.[79]

Sebagaimana yang ingin ditunjukkan oleh al-Jâbirî, pemetaan tersebut tidak menunjukkan bahwa setiap epistemologi hanya menggunakan perangkat epistemologinya sendiri, tanpa berjalin-berkelindan dengan epistemologi lain, sebagaimana yang terjadi dalam sejarah perkembangan ilmu-ilmu keislaman.Perangkat logika dalam *burhânî*, misalnya, juga digunakan dalam *bayânî* dan *'irfânî*. Dalam ungkapan al-Jâbirî, "demonstrasi rasional …. Digunakan untuk kepentingan *bayân* dan *'irfân*" (*al-burhân fî khidmat al-bayân wa al-'irfân*).[80]Kenyataan inilah yang menyebabkan kalâm banyak mengadopsi dan memodifikasi logika Yunani.[81]

Pemetaan tentang tiga epistemologi yang berkembang dalam kultur Arab Islam sebagaimana dikemukakan oleh al-Jâbirî tersebut bermanfaat bagi kita dalam beberapa hal. Pertama, pijakan epistemologi sebagai metode berpikir akan menentukan rincian produk berpikir seorang tokoh atau suatu aliran. Pengetahuan tentang ini akan bisa menjelaskan secara

[78]al-Jâbirî, *Bun-yah*, h. 384-385.
[79]al-Jâbirî, *Bun-yah*, h. 477.
[80]al-Jâbirî, *Bun-yah*, h. 477.
[81]Lihat komentar Josef van Ess tentang logika kalâm dalam tulisannya, "The Logical Structure of Islamic Theology", dalam Issa J. Boullata (ed.), *An Anthology of Islamic Studies* (Montreal: McGill-Indonesia IAIN Development Project, 1992).

lebih memadai akar ketegangan atau konflik yang sering terjadi, semisal antara *mutakallim* dengan sufi atau *mutakallim* dengan filosof Islam, yang sering berakhir dengan pengkafiran. Ketegangan tersebut bisa dijelaskan secara epistemologis sebagai ketegangan pola pikir *bayânî* dengan *'irfânî* dan *burhânî*, atau ketegangan antara pola pikir dalam agama yang lebih banyak mengikatkan diri pada teks (*nash*) dengan pola pikir yang lebih banyak mengapresiasi intuisi pada sufi dan rasio pada filosof. Tentu saja, pola pikir tersebut tidak seharusnya dipahami secara ketat, *clear-cut*, karena penggunaan teks, intuisi, atau rasio hanya merupakan tendensi kuat atau proporsi terbanyak yang diberikan dalam pengertian bahwa tidak ada satu sekte atau aliran pun yang menafikan otoritas teks keagamaan. Begitu juga, sesungguhnya tidak ada satu sekte atau aliran pun, sadar atau tidak, yang tidak sama sekali menerapkan rasio dalam memahami *nash*, meski dalam porsi yang berbeda. Hal ini bisa dijelaskan dengan adanya polarisasi dalam Islam antara *ahl* (*ashhâb*) *al-hadîts* dan *ahl* (*ashhâb*) *ar-ra`y*. Oleh karena itu, dalam konteks diskusi tentang akal dan wahyu, suatu isu terpenting dalam filsafat Islam, perkembangan tiga epistemologi tersebut bisa menjelaskan bagaimana masing-masing aliran memberikan porsi akal dalam memahami wahyu. Kedua, pemetaan ini juga bisa menjelaskan sekaligus proses terbentuknya disiplin-disiplin ilmu Islam dengan metode dan cara kerjanya masing-masing. Ushûl al-fiqh sebagai bagian dari epistemologi *bayânî*, misalnya, bisa dijelaskan kemunculannya sejak asy-Syâfi'î menulis *ar-Risâlah* dan meletakkan dasar-dasar pengambilan kesimpulan hukum sebagai kerja *bayânî*.

D. Penutup

Dari uraian yang telah dikemukakan, jelas bahwa filsafat Islam sebagai filsafat profetik (filsafat kenabian) memiliki karakteristik sendiri yang berbeda dengan filsafat-filsafat lain, baik filsafat Yunani yang menjadi sumbernya maupun disiplin-disiplin ilmu Islam lain, seperti kalâm dan tashawuf.Garis besar tentang filsafat Islam sebagaimana dikemukakan tentu saja

berbeda-beda dipahami, misalnya tentang tema-tema kajiannya. Hal ini terkait dengan perbedaan pemahaman tentang apa sesungguhnya yang disebut dengan filsafat Islam itu. Tidak hanya filsafat Islam, filsafat secara umum pun cakupan bahasannya juga dipahami berbeda-beda.

BAB II
AL-QUR'AN SEBAGAI SUMBER DAN INSPIRASI FILSAFAT ISLAM

Wahyu al-Qur'an adalah cahaya yang memungkinkan seseorang untuk melihat. Ia bagaikan mentari yang memancarkan cahaya secara melimpah. Kecerdasan filosofis adalah mata yang bisa melihat cahaya ini, dan tanpa cahaya ini seseorang tidak bisa melihat segala sesuatu. Jika seseorang menutup matanya, yaitu, jika ia mengabaikan kecerdasan filosofis, cahaya ini tidak akan bisa dilihat, karena tidak ada mata untuk melihatnya.

Mulla Shadra[1]

A. Pendahuluan

Asy-Syahrastânî (w. 548 H), dalam *al-Milal wa al-Nihal*, menjelaskan keberadaan Pythagoras (580-497 SM), seorang filosof Yunani. Menurut asy-Syahrastânî, filosof Yunani ini hidup pada masa Nabi Sulaymân as.,[2] meskipun dalam sejarah filsafat umum, ia disebutkan hidup di bawah penguasa tiran yang bernama Polykrates. Ia adalah filosof yang pemikiran filosofisnya dipengaruhi agama dan pandangan keagamaan.[3] Menariknya,

[1]Sebagaimana dikutip dalam Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Philosophy from Its Origin to the Present: Philosophy in the Land of Prophecy* (New York: State University of New York, 2006), h. 7.

[2]asy-Syahrastânî, *al-Milal wa al-Nihal* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2009), h. 385.

[3]Mohammad Hatta, *Alam Pikiran Yunani* (Jakarta: IU-Press dan Tintamas, 1986), h. 29.

al-Syahrastânî juga mengatakan "ia menggali *hikmah* (pemikiran filsafat) dari tambang kenabian" (*qad akhaza al-hikmah min ma'din al-nubuwwah*).[4]

Ada kemungkinan besar bahwa Pythagoras menimba pemikiran filsafat dari ajaran Nabi Sulaymân as., meskipun dalam sejarah filsafat umum, ia hanya disebut dipengaruhi oleh ajaran keagamaan. Namun, setidaknya, cari contoh kasus filsafat Pythagoras di sini, kita bisa mengatakan bahwa pemikiran filsafat tidak selalu identik dengan bersumber dari sumber rasional, melainkan juga sumber keagamaan, meskipun setelah pemikiran keagamaan itu diterima kemudian diformulasikan secara rasional sebagai isu metafisis.

Bahkan, 'Abd al-Karîm al-Jîlî dalam *al-Insân al-Kâmil* dengan pendekatan intuitifnya memberi keterangan bahwa Aristoteles belajar tentang berbagai ilmu dari Khidhr.[5] Al-Jîlî menjelaskan perjalanan menuju "pertemuan dua laut" (*majma' al-bahrayn*) yang dilakukan oleh Iskandar (Alexander) dengan pasukannya, Khidhr, dan Aristoteles. Perjalanan ini mirip dengan perjalanan yang dilakukan oleh Nabi Mûsa dengan muridnya, Yûsya' bin Nûn, untuk menemui Khidhr dalam cerita al-Qur`an (Lihat Q.s. al-Kahf: 60-65), namun dalam versi berbeda. Menurut keterangan al-Jîlî, Khidhr lah menunjukkan tempat yang dicari itu dengan berjalan di atas air. Melihat keajaiban ini, Aristoteles tertarik belajar dengannya tentang berbagai disiplin ilmu.

Keterangan ini terdengar unik jika kita membandingkannya dengan paparan sejarah filsafat Yunani dalam tulisan-tulisan Barat. Memang dalam literatur Islam, berkembang berbagai klaim bahwa filosof-filosof Yunani, baik Aristoteles maupun Plato, dikaitkan dengan Islam, seperti klaim bahwa Aristoteles adalah Nabi.[6] Klaim-klaim ini, saya kira, harus ditanggapi secara hati-hati agar kita tidak jatuh pada apologi di satu sisi, dan tidak

---

[4]asy-Syahrastânî, *al-Milal*, h. 385.

[5]'Abd al-Karîm al-Jîlî, *al-Insân al-Kâmil fî Ma'rifat al-Awâkhir wa al-Awâ`il* (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), juz 2, h. 116-117.

[6]*Lihat http://www.revivingalislam.com/2012/04/is-aristotle-prophet.html; Macksood Aftab, "Were the Greek Philosophers Muslim?", dalam herald@ais.org (24 Desember 2014). Tulisan ini semula terbit di* The Islamic Herald*, Mei 1995.*

juga jatuh pada reduksionisme sejarah yang menganggap klaim itu kosong belaka. Perlu kajian lebih mendalam. Di satu sisi, pembuktian kesejarahan diperlukan untuk membuktikan kebenaran klaim itu. Di sisi lain, perlu juga pendekatan fenomenologis yang mengapresiasi pengalaman sufistik yang dialami semisal al-Jîlî sebagai pengalaman yang subjektif dan luas yang bisa saja benar. Memang, keterangan al-Jîlî berbasis pendekatan intuitif berbeda dengan keterangan asy-Syahrastânî yang berbasiskan data kesejarahan, namun tidak mesti harus diabaikan begitu saja. Jika keterangan al-Jîlî ini benar, itu artinya bahwa tidak hanya filsafat Islam, melainkan filsafat umumnya, tidak mustahil ditimba dari sumber kenabian dalam pengertian bukan hanya sumber rasional. Setidaknya, kita bisa mengatakan bahwa ada penjelasan-penjelasan dalam literatur Muslim tentang akar kenabian filsafat secara umum dan filsafat Islam khususnya.

Secara metodologis, ada dua perspektif untuk melihat keberadaan filsafat Islam. Pertama, perspektif kesejarahan. Dengan perspektif ini, filsafat Islam dilihat sebagai mata rantai dari filsafat-filsafat atau pemikiran-pemikiran yang ada sebelumnya. Bentuk ekstrem dari perspektif sejarah ini adalah kesimpulan yang menyatakan bahwa filsafat Islam hanya merupakan filsafat Yunani-Alexandria yang kemudian di kalangan filosof Islam dikemas dengan "baju" Islam. Kita sebenarnya tidak bisa menolak bahwa filsafat Islam tidak mungkin tumbuh tanpa adanya proses transmisi ilmu-ilmu di luarnya. Kedua, perspektif yang melihat isi (*content*) pemikiran dalam filsafat Islam itu sendiri. Dengan perspektif ini, di samping akar sejarahnya tersebut, perkembangan filsafat Islam yang begitu mengesankan dalam sejarah intelektual tidak hanya karena akar sejarahnya (*historical root*), melainkan juga karena peran sumber normatif Islam, baik al-Qur`an dan hadîts, sehingga perkembangan itu diiringi dengan kreativitas dan orisinalitas Islam. Dalam konteks ini, setiap perkembangan ilmu Islam bisa dilacak kepada peran kedua sumber itu, karena kaum muslimin, sebagaimana umat yang lain, adalah umat yang mengikatkan diri secara kuat dengan kitab suci. Oleh karena

itu, seperti cabang ilmu Islam lainnya, filsafat Islam bersumber dari al-Qur'an dan hadits di samping sumber historisnya.

Para filosof Islam sejak al-Kindî hingga al-'Allâmah ath-Thabâthabâ`î menarik pemikiran-pemikirannya dari al-Qur'an dan hadits sebagai sumber sentralnya. Bahkan, mereka mengkritik pemikiran-pemikiran yang bertentangan dengan kedua sumber tersebut. Di samping bersikap rasional-netralis, mereka adalah penganut setia agama (*fidest*). Oleh karena itu, idak heran jika beberapa filosof Islam sekaligus merupakan ahli dalam hukum Islam (*faqîh, jusrist*) seperti Ibn Rusyd yang menulis *Bidâyat al-Mujtahid* (tentang fiqh perbandingan) dan al-Ghazâlî yang menulis *al-Mustashfâ min 'Ilm al-Ushûl* (tentang ushûl al-fiqh). Padahal Ibn Rusyd sendiri dengan alirannya, *Averroism* atau *Rusydiyyah*, diidentikkan di Barat dengan gerakan pemikiran anti-keimanan.

Karena keterkaitan kuatnya dengan al-Qur'an dan hadits, Seyyed Hossein Nasr dan Henry Corbin menyebut filsafat Islam dengan "filsafat profetik" atau "filsafat kenabian" (*prophetic philosophy*), meskipun keterikatan sebagian filosof Islam dengan kedua sumber tersebut masih diperdebatkan, seperti Muhammad ibn Zakariyyâ` ar-Râzî yang menolak pengetahuan dari kenabian. Tapi, bahwa kedua sumber tersebut mengkristal kuat dalam pemikiran-pemikiran filsafat Islam, apalagi filsafat Islam adalah sebah upaya mengharmonisasikan kebenaran rasional spekulatif filsafat dengan kebenaran absolut wahyu, atau upaya memberikan dasar penjelasan rasional bagi ajaran Islam.[7]

B. Filsafat Islam: Antara Pilihan Kebenaran Wahyu dan Kebenaran Akal

Salah satu fakta terpenting tentang keterkaitan filosof Islam dengan sumber tekstual adalah pandangan tentang akal (*'aql*). Karena ketika seorang filosof beragama, dalam pencarian

[7]Seyyed Hossein Nasr, "The Qur'an and Hadith as Source and Inspiration of Islamic Philosophy", dalam Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman (eds.), *History of Islamic Philosophy* (London dan New York: Routledge, 1996), Part 1, h. 28.

kebenaran ia dihadapkan dengan dua sumber, yaitu sumber kebenaran absolut yang diberikan oleh tuhan (*revealed knowledge*) berupa kitab suci dan kebenaran rasional sebagai hasil kreasinya dalam berpikir (*acquired knowledge*, pengetahuan hasil pencarian manusia). Dua kebenaran tersebut bertarung dalam kesadaran seorang filosof. Dalam aktivitas berpikir rasional, apa yang disebut sebagai pemikiran spekulatif mengambil dua macam bentuk. Pertama, pemikiran spekulatif murni, yaitu pemikiran bebas rasional manusia yang mendalam tanpa dibatasi oleh batas kebenaran lain, seperti pemkiran filsafat Yunani. Kedua, pemikiran spekulatif yang tidak murni seluruhnya bebas, yaitu spekulasi yang tidak mengasumsikan pemikiran yang bebas, tapi masih mempertimbangkan kebenaran kitab suci. Dalam kaitannya dengan pandangan filosof Islam tentang akal, rasionalitas bukanlah mengasumsikan kebebasan tak terbatas, seperti pemikiran spekulatif murni kalangan filosof Yunani, melainkan sebuah pemkiran rasional yang mencari kesesuaian antara pemikiran rasional manusia dengan kebenaran yang diberikan melalui kitab suci.

Sebagai contoh untuk menjelaskan posisi spekulasi filosof Islam untuk mencari kebenaran, kita kemukakan argumen sebab-akibat atau yang dikenal juga dengan argumen penyebaban (*causation*) untuk membuktikan secara rasional adanya tuhan. Argumen ini menjelaskan bahwa rangkaian sebab-akibat (A-B-C-D dst...), di mana A menjadi sebab dan B menjadi akibat dari A sekaligus sebagai sebab bagi C, dst. Seperti layaknya dalam kelahiran manusia. Pemikiran spekulatif tidak bisa menerima berdasarkan pertimbangan rasional bahwa rangkaian sebab-akibat tersebut berlanjut tanpa akhir, karena jika A sebagai sebab dan kembali ke A, maka sebenarnya tidak ada sebab dan akibat. Untuk menjelaskan hal ini, para filosof memiliki konsep yang disebut dengan *ad infinitum*, yaitu ketidakmungkinan secara rasional rangkaian sebab-akibat tersebut berlanjut tanpa akhir. Dalam logika, prinsip ini mirip

dengan istilah yang dikenal dengan *petitio principii* atau *fallacy of begging question*.[8]

Solusi atau jalan keluar dari mustahilnya ketakterhinggaan rangkaian sebab-akibat tersebut, akhirnya, dengan mengajukan konsep tentang adanya "penyebab utama" (bahasa Inggris: *prime cause*, Latin: *prima causa*). Konsep semula dikemukakan oleh Aristoteles dalam buku kedua *Metaphysics*. Filsafat Aristoteles ini diadopsi oleh kalangan filosof Islam untuk membuktikan adanya tuhan sebagai "penggerak utama" yang tidak bergerak lagi (*unmoved mover, al-muharrik al-awwal alladzî lâ yataharrak*). Argumen Aristoteles ini diterima oleh kalangan filosof Islam aliran Peripatetik (*masysyâ`iyah*), seperti Ibn Sînâ dan diterapkan juga oleh kalangan filosof skolastik Kristen, seperti St. Thomas Aquinas dan *Summa contra Gentiles*.

Belakangan, argumen spekulatif untuk membuktikan secara rasional tentang adanya tuhan tersebut dikritik oleh beberapa filosof modern, antara lain Emmanuel Kant dan Bertrand Russell. Kutipan berikut menunjukkan kritik Russell terhadap nalar spekulatif seperti itu:

> *That very simple sentence showed to me, as I still think, the fallacy in the argument of the First Cause. If everything must have a cause, than God must have a cause. If there can be anything without a cause, it may just as well be the world as God, so that there cannot be any validity in that argument.*[9]

---

[8]Maksudnya adalah logika yang kesimpulannya ditarik dari premis-premis yang kebenarannya justeru masih perlu dibuktikan, padahal premis seharusnya jelas kebenarannya. Nalar keliru ini disebut juga "nalar berputar" (sirkular). Contoh analogi yang keliru seperti ini: Alam semesta memiliki permulaan (premis mayor). Setiap yang memiliki permulaan mesti ada subjek yang mengawali atau yang menciptakannya (premis minor). Jadi, alam semesta ini memiliki subjek yang memulai penciptaan/ tuhan (konklusi). Analogi tersebut adalah keliru karena bertolak dari premis, statemen, atau pengandaian yang justeru dipersoalkan kebenarannya berdasarkan akal pikiran, bukan atas dasar keyakinan teologis agama. Lihat lebih lanjut, misalnya: Patrick J. Hurley, *A Concise Introduction to Logic* (California: Wadsworth Publishing Company, 1985), h. 120-122. Pola pikir filosof dalam menyelesaikan rangkaian sebab-akibat tersebut dengan *ad infinitum* sebenarnya juga diterapkan oleh kalangan teolog Islam dengan kemustahilan adanya *dawr* dan *tasalsul*, misalnya, ketika menjelaskan sifat *qidam* Allah swt.

[9]Bertrand Russell, *Why I am Not a Christian* (*an Other Essays on Religion and Related Subjects*), ed. Paul Edward (New York: Simon & Schuster, Inc., 1957), cet. Ke-41, h. 6-7.

> *I find among many people at the present day an indifference to truth which I cannot but think extremely dangerous. When people argue, for example, in defence of Christianity, they do not, like Thomas Aquinas, give reasons for supposing that there is a God ang He has expressed His will in the scripture.*[10]
>
> Kalimat yang sangat sederhana tersebut memperlihatkan kepada saya, ketika saya masih berpikir, adanya kekeliruan dalam argumen tentang Penyebab Pertama. Jika segala sesuatu harus memiliki suatu sebab, lalu tuhan juga harus memiliki suatu sebab. Jika mungkin ada sesuatu tanpa sebab, maka mungkin saja itu adalah dunia sebagaimana juga mungkin tuhan. Oleh karena itu, argumen tersebut tidak memiliki validitas apa pun.
>
> Saya menemukan di antara banyak orang sekarang adanya suatu sikap tidak mengambil pilihan terhadap kebenaran yang saya kira sangat berbahaya. Ketika orang menyatakan pendapat, misalnya, untuk membela Kristen, mereka itu, seperti Thomas Aquinas, tidak mengemukakan alasan untuk menyatakan bahwa tuhan adalah ada dan bahwa Dia mengungkapkan kehendak-Nya dalam kitab suci.

Penulis tidak bermaksud untuk mengemukakan kritik Russell terhadap argumen adanya tuhan dalam teologi Aquinas. Kritik Russell relevan dikemukakan di sini karena kritik tersebut juga merupakan kritik terhadap pendukung-pendukung argumen tersebut, termasuk kalangan filosof Islam, semisal Ibn Sînâ.

Menurut Russell, jika secara rasional diasumsikan bahwa rangkaian sebab-akibat tersebut, dengan prinsip *ad infinitum*, tidak mungkin berputar ulang dan mesti berhenti pada Penyebab Pertama yang kemudian di kalangan filosof yang bertuhan disebut dengan tuhan, maka bukankah secara rasional—jika kita sepakat dengan menggunakan spekulasi murni dan kebebasan rasio tanpa batas—untuk lalu bertanya: apa atau siapa yang menjadi sebab bagi tuhan, jika diasumsikan bahwa di jagat raya ini segala sesuatu ada karena adanya sebab?

Kritik Russel tersebut, sebenarnya jika orang bertolak dari pertimbangan rasional semata-mata untuk membuktikan adanya tuhan, pernah dikemukakan dengan bahasa yang lugas oleh

[10]Bertrand Russell, *Why I am Not a Christian,* h. 196-197.

seseorang yang baru diperkenalkan dengan Islam pada masa Rasulullah saw. "Jika langit, bumi, dan segala isinya diciptakan oleh Allah swt., lantas siapa yang menciptakan Allah swt sendiri?", tanyanya.[11] Dengan peristiwa tersebut, kita bisa menyimpulkan bahwa Islam memang mendorong manusia untuk menggunakan akalnya dalam batas-batasnya secara metodis dan bertanggung-jawab (lihat ilustrasi skema pada bagian akhir tulisan ini). Peristiwa itu juga menunjukkan bahwa kebebasan berpikir rasional harus dibatasi oleh kebenaran-kebenaran yang sudah diberikan oleh al-Qur'an, seperti tentang persoalan sangat penting itu, yaitu ketuhanan.

Di samping Bertrand Russell, Immanuel Kant juga mengkritik validitas argumen rasional pembuktian adanya tuhan tersebut. Menurut Kant, argumen rasional yang ingin membuktikan adanya tuhan tersebut statusnya sama-sama kuat dengan argumen yang menyatakan sebaliknya (*antinomi*). Hal itu karena secara rasional, tidak alasan yang lebih kuat untuk menjadikan rangkaian sebab-akibat tersebut berhenti pada Penyebab Pertama. Bahwa tuhan adalah ada atau tidak ada adalah sama-sama tidak bisa dibuktikan secara rasional dalam konteks ini.

Dalam keadaan di mana argumen rasional seperti itu, kita dihadapkan pada pilihan: percaya atau tidak dengan adanya tuhan. Para filosof yang beragama, termasuk filosof Islam, dalam hal ini telah melakukan pilihan untuk percaya dengan adanya tuhan. Atau dengan ungkapan lain, yang mereka terapkan bukanlah pemikiran spekulatif murni yang mengasumsikan kebebasan akal tanpa batas, melainkan spekulasi akal yang masih memperhitungkan kebenaran kitab suci yang jelas menunjukkan adanya tuhan. Di kalangan filosof Islam, al-Qur'an adalah sumber kebenaran yang harus diterima, termasuk tentang adanya tuhan.

[11]Lihat A. J. Wensinck, *The Muslim Creed: Its Genesis and Historical Development* (New Delhi: Oriental Books Reprint Corporation, 1979), h. 54.

C. Peran al-Qur'an dalam Perkembangan Filsafat Islam

Akal dengan contoh di atas tampak begitu lemah untuk secara mandiri tanpa naungan wahyu untuk membuktikan adanya tuhan. Kenyataan ini menyebabkan kalangan filosof Islam menganggap akal teoritis (*al-'aql an-nazharî*) dalam konsep Aristoteles tidak harus diterapkan atas dasar kebebasan absolut, melainkan harus "diislamisasi" (*islamized*). Konsep seperti ditemukan, misalnya, pada konsep *'aql* dalam filsafat Mulla Shadra ketika menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an yang memuat kata *'aql* dan bentuk turunannya, seperti *ta'qilûn* dan *ya'qilûn* (misalnya: Qs. al-Baqarah/2: 44 dan 164). Begitu juga, konsep *'aql* seperti itu juga kita temukan dalam bagian *'aql* dalam koleksi hadits Syî'ah oleh al-Kulaynî, *Ushûl al-Kâfî*. Upaya islamisasi konsep-konsep Yunani tersebut juga terlihat pada pengalih-bahasaan kata *nous* (Yunani, bermakna: intelek) yang kemudian diberikan muatan makna Islam dalam konsep *'aql* dalam filsafat Islam, seperti *al-'aql al-fa''âl* pada karya-karya filosof Islam Peripatetik, seperti Ibn Sînâ yang menyejajarkan istilah ini dengan *rûh al-qudus* (roh suci, sebutan untuk Jibrîl yang membawa wahyu), sebagaimana disebutkan dalam al-Qur'an.[12]

Al-Qur'an adalah sentral bagi perkembangan filsafat Islam. Yûsuf Mûsâ dalam *al-Qur'ân wa al-Falsafah*,[13] bahkan, memandang al-Qur'an sebagai faktor utama, sesudah persentuhan kaum muslimin dengan karya-karya Yunani, yang menyebabkan perkembangan yang semarak dalam filsafat Islam. Kita bisa melihat peran al-Qur'an dalam perkembangan filsafat Islam dalam beberapa segi.

Pertama, istilah lain filsafat Islam, yaitu *al-hikmah*, diambil dari al-Qur'an (Qs. al-Baqarah/2: 269 dan Âli 'Imrân/3: 48) dan hadits, sebagaimana dikemukakan sebelumnya. Penyebutan al-hikmah untuk filsafat Islam untuk menunjukkan bahwa di samping bahwa kebenaran akal diakui perannya dalam Islam, juga bahwa penggunaan akal harus tetap merupakan basis

[12]Seyyed Hossein Nasr, "The Qur'an…", h. 28.

[13]Yûsuf Mûsâ, *al-Qur'ân wa al-Falsafah*, terjemah M. Thalib (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1991), h. 159.

penguat kebenaran-kebenaran yang disampaikan oleh wahyu. Ide bahwa filsafat dan agama tidak bertentangan, seperti dikemukakan oleh Ibn Rusyd dalam *Fashl al-Maqâl fîmâ Bayn al-Hikmah wa asy-Syarî'ah min al-Ittishâl*, memperjelas peran kitab suci dalam pencarian kebenaran melalui spekulasi akal.

Kedua, al-Qur'an mendorong manusia untuk menggunakan pemikiran akal dengan intensif dalam memahami agama dengan ungkapan seperti *afalâ ta'qilûn, afalâ tataddabarûn*, dan *afalâ yatadabbarûn*. Tidak diragukan lagi bahwa akal merupakan sarana penting untuk memahami Islam. Bahkan, al-Qur'an dalam menyampaikan ajararan-ajarannya, di samping, menggunakan metode *khithâbî* (retorik), yaitu menyampaikan pesan secara retorik tanpa disertai dengan argumen rasional di dalamnya, juga menggunakan metode *burhânî* (demonstratif), yaitu menggunakan alasan-alasan rasional yang dapat diterima oleh semua orang. Penggunaan metode *burhânî* terutama berkaitan dengan ajakan al-Qur'an kepada manusia untuk bertauhid.

Berikut dikemukakan contoh-contoh "logika" al-Qur'an:

1. Ketika menjelaskan tauhid, Qs. al-Anbiyâ'/21: 22 menunjukkan ketidaklogisan pengandaian banyaknya tuhan dalam ayat berikut:

لَوۡ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَاۚ فَسُبۡحَٰنَ ٱللَّهِ رَبِّ ٱلۡعَرۡشِ عَمَّا يَصِفُونَ ٢٢

Sekiranya ada di langit dan di bumi tuhan-tuhan selain Allah, tentulah keduanya itu telah rusak. Maka Maha Suci Allah yang mempunyai 'arsy *dari apa yang mereka sifatkan.*

2. Ketika menjelaskan adanya kebangkitan, sebelum menyimpulkan suatu kesimpulan yang berisi keyakinan, al-Qur'an mengemukakan runut berpikir secara logis. Dengan memperhatikan secara seksama, kita akan memperoleh gambaran "logika" al-Qur'an seperti dalam rangkaian ayat-ayat berikut:

أَوَلَمۡ يَرَ ٱلۡإِنسَٰنُ أَنَّا خَلَقۡنَٰهُ مِن نُّطۡفَةٖ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٞ مُّبِينٞ ﴿٧٧﴾ وَضَرَبَ
لَنَا مَثَلٗا وَنَسِيَ خَلۡقَهُۥۖ قَالَ مَن يُحۡيِ ٱلۡعِظَٰمَ وَهِيَ رَمِيمٞ ﴿٧٨﴾ قُلۡ يُحۡيِيهَا
ٱلَّذِيٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٖۖ وَهُوَ بِكُلِّ خَلۡقٍ عَلِيمٌ ﴿٧٩﴾ ٱلَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ
ٱلشَّجَرِ ٱلۡأَخۡضَرِ نَارٗا فَإِذَآ أَنتُم مِّنۡهُ تُوقِدُونَ ﴿٨٠﴾ أَوَلَيۡسَ ٱلَّذِي خَلَقَ
ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ بِقَٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يَخۡلُقَ مِثۡلَهُمۚ بَلَىٰ وَهُوَ ٱلۡخَلَّٰقُ ٱلۡعَلِيمُ ﴿٨١﴾

Dan apakah manusia tidak memperhatikan bahwa Kami telah menciptakannya dari setitik air (sperma), lalu tiba-tiba ia menjadi penantang yang nyata. [77] Dan dia membuat perumpamaan bagi Kami dan dia lupa tentang kejadiannya. Ia bertanya: "Siapakah yang dapat menghidupkan tulang belulang yang telah hancur luluh?" [78] Katakanlah: "Ia akan dihidupkan oleh Tuhan yang menciptakannya pertama kali. dan Dia Maha mengetahui tentang segala makhluk. [79] Yaitu Tuhan yang menjadikan untukmu api dari kayu yang hijau, lalu tiba-tiba kamu bisa menyalakan (api) dari kayu itu". [80] Tidaklah Tuhan yang menciptakan langit dan bumi itu kuasa menciptakan yang serupa dengan itu? Tentu saja, Dia kuasa. Dialah yang Maha Pencipta lagi Maha Mengetahui.[81]

Sebagaimana tampak pada kutipan ayat-ayat di atas, al-Qur'an tidak secara langsung menyampaikan suatu keyakinan tentang kebangkitan manusia, kecuali setelah dikemukakan runut berpikir logis. Pada ayat 79, untuk menyatakan bahwa "Allah swt Maha mengetahui tentang ciptaan-Nya" (*wa huwa bikulli khalqin 'alîm*), dikemukakan argumen rasional tentang kekuasaan Tuhan menciptakan manusia ketika awal kejadian yang pertama. Argumen ini diperkuat kembali pada ayat berikutnya tentang kekuasaan Tuhan untuk menciptakan panas api dari pohon hijau. Selanjutnya, pada ayat 81 untuk menyimpulkan bahwa "Allah swt adalah Maha Pencipta lagi Maha Mengetahui" (redaksi ayat secara teliti mengungkapkan dengan ungkapan yang berbeda dengan ungkapan sebelumnya, yaitu: *wa huwa al-khallâq al-'alîm*), al-Qur'an mengemukakan

kemahakuasaan Tuhan untuk menciptakan langit dan bumi yang lebih besar daripada manusia. Dengan runut berpikir logis tentang kemampuan Tuhan untuk menciptakan manusia dari tiada ke ada, seperti pada kejadian awal, atau pada penciptaan panas api dari kayu basah (hijau), hingga kemampuan Tuhan untuk menciptakan langit dan bumi, al-Qur'an berargumen: bukankah lebih logis untuk menerima pernyataan bahwa Tuhan Maha Kuasa membangkitkan manusia yang telah menjadi tulang-belulang yang berserakan, sesuatu yang ada wujudnya sebelumnya? Karena itu hal itu lebih mudah—dalam skala logika manusia, meski dalam kekuasaan Tuhan semuanya adalah mudah, seperti dinyatakan dalam ayat berikutnya (83)—untuk diciptakan atau dibangkitkan kembali. "Logika" al-Qur'an tersebut dikemukakan agar manusia menggunakan akalnya.

"Logika" al-Qur'an seperti ini juga bisa ditemukan pada ayat-ayat lain, seperti Qs. al-Hajj/22: 5-7 berikut:

يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِن كُنتُمۡ فِي رَيۡبٖ مِّنَ ٱلۡبَعۡثِ فَإِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن تُرَابٖ ثُمَّ مِن نُّطۡفَةٖ ثُمَّ
مِنۡ عَلَقَةٖ ثُمَّ مِن مُّضۡغَةٖ مُّخَلَّقَةٖ وَغَيۡرِ مُخَلَّقَةٖ لِّنُبَيِّنَ لَكُمۡۚ وَنُقِرُّ فِي ٱلۡأَرۡحَامِ مَا نَشَآءُ إِلَىٰٓ
أَجَلٖ مُّسَمّٗى ثُمَّ نُخۡرِجُكُمۡ طِفۡلٗا ثُمَّ لِتَبۡلُغُوٓاْ أَشُدَّكُمۡۖ وَمِنكُم مَّن يُتَوَفَّىٰ
وَمِنكُم مَّن يُرَدُّ إِلَىٰٓ أَرۡذَلِ ٱلۡعُمُرِ لِكَيۡلَا يَعۡلَمَ مِنۢ بَعۡدِ عِلۡمٖ شَيۡـٔٗاۚ وَتَرَى
ٱلۡأَرۡضَ هَامِدَةٗ فَإِذَآ أَنزَلۡنَا عَلَيۡهَا ٱلۡمَآءَ ٱهۡتَزَّتۡ وَرَبَتۡ وَأَنۢبَتَتۡ مِن كُلِّ زَوۡجِۭ
بَهِيجٖ ۝٥ ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلۡحَقُّ وَأَنَّهُۥ يُحۡيِ ٱلۡمَوۡتَىٰ وَأَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٞ ۝٦
وَأَنَّ ٱلسَّاعَةَ ءَاتِيَةٞ لَّا رَيۡبَ فِيهَا وَأَنَّ ٱللَّهَ يَبۡعَثُ مَن فِي ٱلۡقُبُورِ ۝٧

Hai manusia, jika kamu dalam keraguan tentang kebangkitan (dari kubur), sesungguhnya Kami telah menjadikan kamu dari tanah, kemudian dari setetes mani, dari segumpal darah, kemudian dari segumpal daging yang sempurna kejadiannya dan yang tidak sempurna agar kami jelaskan kepada

kamu dan kami tetapkan dalam rahim sesuai apa yang Kami kehendaki sampai waktu yang sudah ditentukan. Kemudian, Kami keluarkan kamu sebagai bayi, kemudian (dengan berangsur-angsur) kamu sampailah kepada kedewasaan, dan di antara kamu ada yang diwafatkan dan (ada pula) di antara kamu yang dipanjangkan umurnya sampai pikun, supaya dia tidak mengetahui lagi sesuatupun tentang keadaan sebelumnya telah diketahuinya. Kamu lihat bumi ini kering, kemudian apabila telah kami turunkan air di atasnya, hiduplah bumi itu dan menjadi subur serta dapat menumbuhkan berbagai macam tumbuh-tumbuhan yang indah [5]. Yang demikian itu, karena sesungguhnya Allah, dialah yang haq dan sesungguhnya Dialah yang menghidupkan segala yang mati dan sesungguhnya Allah Maha Kuasa atas segala sesuatu [6]. Sesungguhnya hari kiamat itu pastilah datang, tak ada keraguan padanya dan bahwasanya Allah akan membangkitkan semua orang di dalam kubur [7].

"Analogi" dengan model yang sama juga ditemukan pada Qs. Fushshilat/41: 39 berikut:

وَمِنْ ءَايَـٰتِهِۦٓ أَنَّكَ تَرَى ٱلْأَرْضَ خَـٰشِعَةً فَإِذَآ أَنزَلْنَا عَلَيْهَا ٱلْمَآءَ ٱهْتَزَّتْ وَرَبَتْ ۚ إِنَّ ٱلَّذِىٓ أَحْيَاهَا لَمُحْىِ ٱلْمَوْتَىٰٓ ۚ إِنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴿٣٩﴾

Dan di antara tanda-tanda-Nya adalah bahwa kamu lihat bumi yang kering dan gersang. Apabila Kami turunkan air di atasnya, niscaya ia bergerak dan subur. Sesungguhnya Tuhan yang menghidupkannya pastilah dapat menghidupkan yang mati. Sesungguhnya dia Maha Kuasa atas segala sesuatu.

Yûsuf Mûsâ mengkategorikan analogi seperti dalam ayat-ayat al-Qur'an di atas "analogi dari persoalan yang kongkret (*syâhid*) untuk sampai ke kesimpulan tentang tuhan sebagai yang abstrak (*ghâ`ib*)" (الاستشهاد بالشاهد على الغائب atau قياس الغائب على الشاهد), atau lebih khusus, *qiyâs al-awlâ*, yaitu bentuk analogi yang bertolak dari persoalan yang lebih sulit dicerna oleh akal pikiran ke analogi persoalan yang lebih mudah dimengerti dan lebih rasional untuk diterima.

Ketiga, al-Qur'an mengandung ayat-ayat *muhkam* dan *mutasyâbih*. Menurut Fakhr ad-Dîn ar-Râzî, *hikmah* keberadaan dua macam ayat tersebut, antara lain, untuk mendorong perkembangan pemikiran dan aliran dalam Islam serta tidak ada

taqlîd, karena setiap ajaran Islam harus dituntut pengetahuan yang disertai argumennya. Fakhr ad-Dîn ar-Râzî mengatakan (terjemahnya):

> *"Kalau semua ayat al-Qur'an itu muhkam, berarti hanya sejalan dengan satu aliran pemikiran dan berarti statemennya yang mengandung satu pengertian itu membatalkan adanya aliran pemikiran lainnya. Hal semacam ini akan membuat pemikir-pemikir dari berbagai aliran pemikiran menjauhkan diri dari al-Qur'an dan dari teori yang ada di dalamnya. Sesungguhnya, karena suatu hal, ayat mutasyâbih memaksa orang untuk memikirkan ayat tersebut dengan memerlukan bantuan argumentasi rasional dan dengan cara demikian ia terlepas dari taqlîd".*[14]

Di samping alasan tersebut, menurut Fakhr ad-Dîn ar-Râzî, alasan terkuat adalah karena al-Qur'an adalah kitab suci yang ditujukan kepada semua lapisan manusia dengan berbagai level pemahaman yang berbeda. Pola pemikiran kalangan awam adalah kemampuan memahami lahiriah teks. Oleh karena itu, kepada mereka keimanan ditanamkan melalui ayat-ayat yang *muhkam*. Sedangkan, kelompok ahli memiliki kemampuan untuk menafsirkan secara simbolik atau metapor (*majâzî*) makna-makna terdalam di balik teks ayat-ayat yang *mutasyâbih*.

Di samping memuat *muhkam* dan *mutasyâbih*, al-Qur'an berdasarkan sebuah hadits memiliki "makna lahiriah" (*zhâhir*) dan "makna batin" (*bâthin*), atau dengan istilah lain, hadd dan mathla', karena sifat al-Qur'an yang multi-aspek (*wujûh, multiface*) yang disebabkan oleh beberapa faktor, baik faktor-faktor dari dalam teks, seperti problem kebahasaan, maupun faktor-faktor dari luar teks, seperti kondisi sosio-historis,[15] selama bertolak dari kaedah, prinsip, atau metode penafsiran yang benar dan bertanggung-jawab, adalah sesuatu yang diijinkan oleh tuhan, karena perbedaan aliran dan pemahaman tafsir tersebut merupakan implikasi dari dorongan al-Qur'an untuk menggunakan akal. 'Alî bin Abî Thâlib pernah menyatakan sebagai berikut:

---

[14]Yûsuf Mûsâ, *al-Qur'ân wa al-Falsafah*, h. 28.

[15]Lihat Sa'ûd 'Abdullâh al-Fanîsân, *Ikhtilâf al-Mufassirîn: Asbâbuh wa Âtsâruh* (Riyadh: Markaz ad-Dirâsât wa al-I'lâm, 1997/ 1418), h. 8-9.

لا تخاصمهم بالقرآن, فإن القرآن حمال ذو و جوه, تقول و يقولون, و لكن حاججهم بالسنة, فإنهم لن يجدوا عنها محيصا.[16]

Janganlah kamu membantah mereka (Khawârij) dengan menggunakan al-Qur'an, karena al-Qur'an memiliki kemungkinan dipahami dengan beberapa makna, memiliki banyak aspek. Kamu mengatakan dari satu sisi, tapi mereka juga bisa mengatakan dari sisi lain. Tapi, debatlah mereka dengan menggunakan sunnah, karena dengan cara itu mereka tidak akan menemukan jalan untuk menghindari.

Dengan sifat al-Qur'an yang *multi-face* tersebut, selama bertolak dari pemahaman yang ditopang oleh prinsip-prinsip penafsiran yang valid, pemahaman-pemahaman yang beragam diakui keberadaannya, baik dari kalangan teolog (*mutakallimûn*), ahli hukum Islam (*fuqahâ'*), sufi, maupun para filsuf Islam (*falâsifah, hukamâ'*). Ada banyak "jalan menuju ke keselamatan atau kedamaian" (*subul as-salâm,* طرق النجاة و السلامة و مناهج الاستقامة),[17] termasuk "jalan" (*sabîl*) para filsuf. Meski demikian mengakui adanya pluralitas pemahaman, al-Qur'an memberikan rambu-rambu untuk menuju kebenaran yang bisa dirangkum dalam skema berikut yang bertolak dari Q.s. al-Mâ'idah: 16 dan perbedaan antara kata "*subul*" (bentuk jamak sabîl) dan "*shirât*" pada ungkapan "*shirâth mustaqîm*"[18]:

يَهْدِى بِهِ ٱللَّهُ مَنِ ٱتَّبَعَ رِضْوَٰنَهُۥ سُبُلَ ٱلسَّلَٰمِ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ بِإِذْنِهِۦ وَيَهْدِيهِمْ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿١٦﴾

Dengan Kitab itulah Allah menunjuki orang-orang yang mengikuti keredhaan-Nya ke jalan-jalan keselamatan, dan mengeluarkan mereka dari kegelapan-kegelapan kepada cahaya dengan seizin-Nya, dan menunjuki mereka ke "jalan yang lurus".

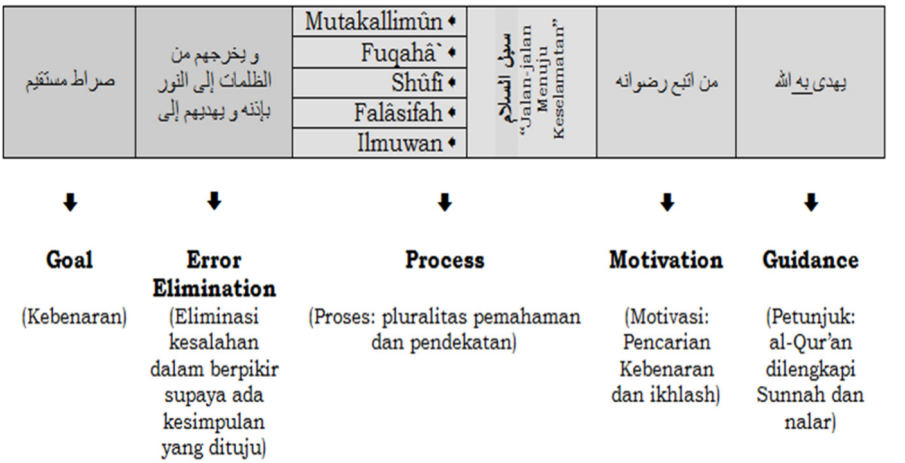
---

[16]Asy-Sharîf ar-Râdhî, *Nahj al-Balâghah* (Beirut: Mu'assasat al-A'lamî li al-Mathbû'ât, 1993), juz 3, h. 622-623.

[17]Abû al-Fidâ' Ismâ'îl Ibn Katsîr, *Tafsîr Ibn Katsîr* (Beirut: Dâr al-Fikr, 1986), juz 1, h. 25.

[18]Bandingkan dengan uraian dalam M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an* (Jakarta: Lentera Hati, 2000), Volume 1, h. 53.

Skema: Proses Menuju Kebenaran



Keempat, al-Qur'an memuat diskusi tentang isu-isu yang kemudian memberikan inspirasi bagi diskusi yang mendalam dalam filsafat Islam. Berikut dikemukakan beberapa contoh:

1. Diskusi tentang dzât dan sifat Allah swt. Dalam Qs. al-Baqarah/2: 20 dinyatakan:

... إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٞ ٢٠

Sesungguhnya Allah Maha Kuasa atas segala sesuatu.

Dalam Qs. al-Baqarah/2: 256 berikut dinyatakan:

... وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٞ ٢٥٦

Dan Allah Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui.

Berdasarkan dua ayat tersebut di atas, diyakini bahwa Allah swt memiliki kuasa (*qudrah*), kemampuan mendengar (*sam'*), dan kemampuan mengetahui (*'ilm*). Kaum muslimin generasi awal Islam menerima pengertian adanya sifat-sifat Allah swt tanpa mempersolkan bagaimana "cara bekerjanya" ketiga sifat tersebut. Sejak terjadinya polarisasi umat Islam kepada sekte-sekte, respon terhadap persoalan ini menjadi beragam, antara lain, karena tingkat rasionalitas pemikiran yang berbeda. Kalangan Mu'tazilah meyakini bahwa Allah

swt adalah Maha Kuasa, Maha Mendengar, dan Maha Mengetahui dengan dzâtnya. Sedangkan, Asy'ariyah meyakini semua itu beroperasi dengan sifat-Nya, bukan dzâtnya seperti diklaim oleh Mu'tazilah.

Harry Austryn Wolfson menyimpulkan bahwa persoalan tentang sifat tuhan sebagaimana didiskusikan secara rumit oleh umat Islam belakangan berabad-abad setelah masa Rasulullah saw adalah sesuatu yang baru dalam kalâm. Problem awalnya adalah problem semantik tentang bagaimana al-Qur'an mendeskripsikan tuhan untuk membedakan-Nya dari makhluk-Nya.[19] Formulasi tentang sifat tuhan yang tercatat pernah dikemukakan oleh Sulaymân ibn Jarîr az-Zaydî (785) dari Syî'ah. Dalam *Maqâlât al-Islâmiyîn* karya al-Asy'arî dikutip formulasi az-Zyadî tersebut: "Pengetahuan (sifat ilmu) tuhan bukanlah tuhan sendiri". Formulasi ini kemudian digunakan oleh Hisyâm ibn Hakam (w. 814) yang juga seorang penganut Syî'ah. Ibn Kullâb (w. 854), seorang Sunni, memformulasikan: "Tuhan secara kekal (*qadîm*) berkehendak melalui kehendak-Nya yang tidak bisa dikatakan sebagai tuhan sendiri, tapi tidak juga sesuatu yang lain dari tuhan".[20] Seabad kemudian, formulasi Ibn Kullâb diadopsi oleh Abû Hâsyim (w. 933). Ia mengubah istilah "sifat" dari Ibn Kullâb menjadi "keadaan" (*hâl*, *mode*). "Bukan tuhan" dalam formulasi Ibn Kullâb diartikan dengan penolakan pandangan Mu'tazilah bahwa istilah yang dilekatkan pada tuhan semata-mata nama yang menunjukkan esensi tuhan, dan "bukan juga sesuatu yang lain dari tuhan" adalah penolakan pandangan orang yang menetapkan adanya sifat tuhan bahwa istilah yang dilekatkan pada tuhan menunjukkan keberadaan sifat nyata pada tuhan yang sebenarnya harus dibedakan dari dzât-Nya. Bersamaan dengan Abû Hâsyim, al-Asy'arî juga mengadopsi formulasi Ibn Kullâb. Tentang pengetahuan (*'ilm*) tuhan, misalnya, al-

[19]Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of the Kalam* (Cambridge: Harvard University Press, 1976), h. 206.

[20]Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of the Kalam,* h. 207-208.

Asy'arî mengatakan bahwa "seseorang seharusnya tidak mengatakannya sebagai sesuatu selain tuhan".[21] Setelah al-Asy'arî, persoalan ini tetap saja menggelayuti diskusi kalâm di tangan tokoh-tokoh, seperti al-Bâqillânî. Para *mutakallimûn* dalam menjelaskan persoalan tersebut sering menggunakan frase *linafsihi* atau *binafsihi* (karena diri-Nya sendiri).

Persoalan dzât dan sifat dalam al-Qur'an, akhirnya, didiskusikan secara filosofis sebagai persoalan filsafat tentang substansi dan aksidensi. Dalam penggunaan istilah-istilah tersebut, diskusi tentang ajaran al-Qur'an ini merambah diskusi filsafat, khususnya filsafat Aristoteles (382-322 SM).

Dalam diskusi tentang dzât dan sifat tuhan sebagaimana berkembang dalam sejarah seperti itu, memang kita tidak bisa menyangkal bahwa akar sejarah filsafat Islam, antara lain, berasal dari filsafat Yunani, khususnya dalam diskusi ini pandangan Aristoteles tentang sepuluh kategori (*al-maqûlât al-'asyrah*), terutama tentang substansi dan aksiden. Meskipun demikian, diskusi tersebut tidak akan mendapatkan spirit yang kuat jika tidak bersentuhan langsung dengan ajaran al-Qur'an tentang tuhan dalam konteks ini. Peran sentral al-Qur'an inilah yang menyebabkan Ira M. Lapidus berkesimpulan bahwa motivasi penerjemahan karya-karya Yunani ke bahasa Arab, antara lain, didorong oleh spirit keagamaan tentang keinginan menjelaskan fondasi rasional bagi Islam. Ia mengatakan: "*Philosophy, however, was not a neutral form of analysis, but itself a kind of religion*" (Akan tetapi, filsafat bukanlah suatu bentuk analisis yang netral, melainkan suatu bentuk agama juga).[22]

Para filosof Islam telah berjasa mempertemukan akar sejarah dan dasar tekstual filsafat Islam. Para teolog Mu'tazilah generasi awal, seperti Abû al-Hudzayl al-'Allâf dan an-Nazhzhâm, yang bersentuhan langsung dengan filsafat Yunani adalah "filosof Islam generasi awal" (*falâsifat al-Islâm*

[21]Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of the Kalam,* h. 211-212.

[22]Ira M. Lapidus, *A History of Islamic Societies* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), h. 94.

al-asbaqûn), menurut Nader. Mereka mengadopsi, mengadaftasi, dan memodifikasi metode filsafat untuk digunakan dalam kalâm serta mendiskusikan isu-isu ketuhanan dengan perspektif filsafat. Kreativitas Mu'tazilah seperti itulah yang kemudian dalam karya-karya heresiografi Asy'ariyah, seperti *al-Milal wa an-Nihal* asy-Syahrastânî dan *al-Farq bayn al-Firaq* al-Baghdâdî, dikatakan "mengada-adakan sesuatu yang sebelumnya tidak ada" (*bid'ah*) dengan mempertanyakan suatu ajaran yang sebelumnya tidak dipertanyakan. Sejarah kemunculan dan perkembangan ilmu kalâm, sebagaimana dijelaskan oleh Ibn Khladûn dan asy-Syahrastânî, menjelaskan bagaimana proses terjadinya internalisasi filsafat ke kalâm untuk menyikapi persoalan-persoalan agama yang semula bergerak dalam orientasi penanganan sederhana fiqh. Karena tidak hanya filsafat Islam yang berupaya memahami ajaran-ajaran al-Qur'an, seperti tampak dalam diskusi tentang dzât dan sifat tuhan di atas, dengan skema filsafat, melainkan juga kalâm ikut ambil bagian dalam diskusi tentang hal itu. Justreu karena peran yang dimainkannya, kalâm filosofis menjadi bagian kreativitas yang cemerlang dalam filsafat Islam.

2. Tentang kosmologi, misalnya, dalam Qs. an-Nûr/24: 35 berikut:

۞ ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ مَثَلُ نُورِهِۦ كَمِشۡكَوٰةٖ فِيهَا مِصۡبَاحٌۖ ٱلۡمِصۡبَاحُ فِي زُجَاجَةٍۖ ٱلزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوۡكَبٞ دُرِّيّٞ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٖ مُّبَٰرَكَةٖ زَيۡتُونَةٖ لَّا شَرۡقِيَّةٖ وَلَا غَرۡبِيَّةٖ يَكَادُ زَيۡتُهَا يُضِيٓءُ وَلَوۡ لَمۡ تَمۡسَسۡهُ نَارٞۚ نُّورٌ عَلَىٰ نُورٖۗ يَهۡدِي ٱللَّهُ لِنُورِهِۦ مَن يَشَآءُۚ وَيَضۡرِبُ ٱللَّهُ ٱلۡأَمۡثَٰلَ لِلنَّاسِۗ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمُۢ ٣٥

Allah adalah (Pemberi) cahaya langit dan bumi. Perumpamaan cahaya Allah adalah seperti sebuah lubang yang tak tembus yang di dalamnya ada pelita besar. Pelita itu berada di dalam kaca, (dan) kaca itu seakan-

akan seperti bintang (yang bercahaya) seperti mutiara, yang dinyalakan dengan minyak dari pohon yang diberkahi, (yaitu) pohon zaitun yang tumbuh tidak di sebelah timur (sesuatu) dan tidak pula di sebelah barat yang minyaknya (saja) hampir-hampir bisa menerangi, walaupun tidak disentuh api. Cahaya di atas cahaya (berlapis-lapis). Allah membimbing kepada cahaya-Nya siapa saja yang Dia kehendaki, dan Allah membuat perumpamaan-perumpamaan bagi manusia, dan Allah Maha mengetahui segala sesuatu.

Sebagaimana diketahui, ayat-ayat al-Qur'an memuat dua lapisan makna, yaitu "makna luar atau makna lahiriah" (*zhâhir*) dan "makna batin" (*bâthin*). Makna yang terakhir ini yang kemudian disejajarkan dengan *haqîqah* yang ingin digali oleh kalangan para filosof Islam dan sufi. Memang, tidak semua tokoh Islam sepakat dengan adanya *majâz* dalam al-Qur'an, seperti kritik Ibn Taymiah dan Ibn Qayim al-Jawziyah. Namun, sebagaimana tampak dalam ayat tersebut melalui ungkapan "dan Allah membuat perumpamaan-perumpamaan bagi manusia" (*wa yadhrib Allâh al-amtsâl li an-nâs*), ayat tersebut sangat berpotensi untuk di*ta`wil* secara metapor. Tidak hanya kalangan sufi, seperti al-Ghazâlî dalam *Misykât al-Anwâr*, melainkan juga kalangan filosof Islam mengemukakan pemikiran filsafatnya melalui *ta`wîl* terhadap ayat tersebut. Berikut dikemukakan *ta`wîl* ayat tersebut menurut *Ikhwân ash-Shafâ`* sebagaimana dikutip oleh al-Jâbirî:

الله نور السموات و الأرض : يعنى العقل الكلي. كمشكاة: يعنى به النفس الكلية المنبعثة منه, المضيئة بنور العقل الكلي كما تضيئ المشكاة بنور المصباح المشرق بنور الله. فيها مصباح, المصباح فى زجاجة, الزجاجة = هي الصورة الأولى (=الهيولى الأولى) الشفافة المضيئة بما سرى فيها من فيض النفس عليها لفيض العقل الكلي على النفس الكلية كأنها كوكب دري, هو الصورة المجردة المكوكبة بالأنواع الذاتية يوقد من شجرة مبركة زيتونة لا شرقية و لا غربية :تكاد النفس الكلية تعطى الحياة و الحركة لجميع الموجودات كوقود المصباح لا شرقية و لا غربية, بل مبتدعة بأمر الله عز و جل لا مركبة و لا مؤلفة يكاد زيته يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيٓءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌۚ نُّورٌ عَلَىٰ نُورٍۗ : تكاد للطافتها و شرفها (= النفس الكلية) تكون عقلا (= كليا) و لو لم يتصل بها. فلما أمدها بخيراتها كان: "نور على نور", كذلك نور العقل فوق نور النفس. يَهۡدِى ٱللَّهُ لِنُورِهِۦ مَن يَشَآءُۚ وَيَضۡرِبُ ٱللَّهُ

ٱلْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ ۗ : و لذلك كانت النار هي أجل الأشكال و أعظم الأمثال متصلة بالنور, و لذلك إبليس حين قال (خلقتنى من نور و خلقته من طين) (ص: 76) و ذلك أن النار تتحرك إلى العلو بالطبع و الطين هو الجماد و التراب يتحرك إلى أسفل بالطبع."[23]

"Allah adalah cahaya langit dan bumi. Perumpamaan cahaya-Nya" maksudnya adalah akal universal, "seperti sebuah lubang yang tak tembus" maksudnya adalah jiwa universal yang muncul dari akal universal yang mampu menerangi dengan cahaya akal universal sebagaimana lubang yang tak tembus tersebut menerangi dengan cahaya lampu yang bersinar dengan cahaya Allah. "Di dalamnya ada pelita besar, dan pelita besar tersebut berada dalam kaca, sedangkan kaca tersebut adalah bentuk awal (al-hayûlâ al-ûlâ) yang memberikan kasih sayang dan sinar karena adanya limpahan jiwa terhadapnya melalui limpahan akal universal terhadap jiwa universal. "Seakan-akan bintang (yang bercahaya) seperti mutiara", yaitu bentuk murni yang menyerupai bintang dengan berbagai sifat personalnya. "Yang dinyalakan dengan minyak dari pohon yang diberkahi, (yaitu) pohon zaytun yang tumbuh tidak sebelah timur dan tidak pula di sebelah barat". Hampir saja jiwa universal tersebut mampu memberikan kehidupan dan gerak kepada semua yang ada seperti nyala pelita tersebut, tidak di timur maupun di barat, melainkan diciptakan dengan perintah Allah 'azza wa jalla, tidak berstruktur atau tersusun. "Minyaknya (zaytun) hampir saja mampu menerangi, meskipun tidak disentuh oleh api, laksana cahaya di atas cahaya". Begitu juga, cahaya akal berada di atas cahaya jiwa. Allah membimbing kepada cahaya-Nya siapa yang Dia kehendaki, dan Allah membuat perumpamaan-perumpamaan bagi manusia. Oleh karena itu, api adalah bentuk yang paling mulia dan perumpamaan yang paling agung yang berhubungan dengan cahaya. Oleh karena itu, Iblis diuji ketika ia mengatakan: "Engkau ciptakan aku dari api, dan Engkau ciptakan dia (Adam) dari tanah" (Qs. Shâd: 76). Hal itu karena api dari segi sifatnya dapat bergerak ke tempat yang tinggi. Sedangkan, tanah adalah benda padat, dan tanah dari segi sifatnya bergerak ke tempat yang lebih rendah.

Sebagaimana tampak dalam kutipan di atas, ayat al-Qur'an dijadikan sebagai sumber inspirasi berfilsafat dengan melakukan *ta'wîl* dengan memalingkan nmakna-makna lahiriahnya ke gambaran-gambaran metafisis yang berkaitan

[23]Muhammad 'Âbid al-Jâbirî, *Bun-yat al-'Aql al-'Arabî: Dirâsah Tahlîliyah Naqdiyah li Nuzhum al-Ma'rifah fi ats-Tsaqâfat al-'Arabiyah* (Beirut: al-Markaz ats-Tsaqâfî al-'Arabî, 1993), h. 283.

dengan tuhan yang transenden, akal universal, jiwa universal, dan sebagainya.[24] Dengan demikian, sebagaimana kalangan sufi, seperti yang dilakukan oleh al-Qusyairî, kalangan filosof Islam menerapkan *ta'wîl* terhadap ayat-ayat al-Qur'an untuk sampai ke pemikiran-pemikiran filsafat yang dikembangkannya. Dengan bersumber dari al-Qur'an sebagai inspirasinya, pantas dikatakan bahwa "filsafat Islam adalah filsafat prophetik, karena pada esensi filsafat Islam adalah hermeneutika filosofis untuk memahami teks kitab suci". Seyyed Hossein Nasr mengatakan sebagai berikut:

> *A deeper study of Islamic philosophy over its twelve-hundred-year history will reveal the role of the Qur'an and hadith in the formulation, exposition and problematics of this major philosophical tradition. In the same way that all of the Islamic philosophers from al-Kindî onwards knew the Qur'an and hadith and lived with them, Islamic philosophy has manifested over the centuries its inner link with the revealed sources of Islam, a link which has become even more manifest as the centuries have unfolded, for Islamic philosophy is essentially a philosophical hermeneutics of the Sacred Text while making use of the rich philosophical heritage of antiquity.*[25]

Suatu studi yang lebih mendalam tentang filsafat Islam dalam perjalanan sejarahnya selama dua belas abad akan bisa menunjukkan peran al-Qur'an dan hadîts, baik dalam memformulasikan, menjelaskan, maupun dalam mengembangkan persoalan-persoalan yang muncul dalam tradisi filsafat utama ini. Dengan cara yang sama, di mana semua filsuf Islam sejak al-Kindî mengenal al-Qur'an dan hadîts serta hidup dengan kedua sumber tersebut, filsafat Islam selama berabad-abad menunjukkan keterkaitannya yang erat dengan sumber-sumber Islam yang diwahyukan, sebuah keterkaitan yang memiliki banyak bentuk seiring dengan perjalanannya beberapa abad, karena filsafat Islam pada dasarnya adalah sebuah hermeneutika filosofis tentang teks suci ketika menggunakan peninggalan kaya filsafat kuno.

Hubungan antara al-Qur'an dan hadits di satu sisi dengan filsafat Islam di sisi lain bisa dipahami dari sejarah filsafat Is-

[24]Muhammad 'Âbid al-Jâbirî, *Bun-yat al-'Aql al-'Arabî*, h. 283.
[25]Seyyed Hossein Nasr, "The Qur'an…", h. 37.

lam. Kaum muslimin mengidentifikasi Hermes yang juga dikenal di Barat melalui sumber Islam dengan Nabi Idrîs atau Nûh, rasul yang disebut dalam al-Qur'an dan hadits. Para filosof Islam menganggap Nabi Idrîs sebagai sumber filsafat dan menyebutnya sebagai *ahl al-hukamâ'* (Bapak para filosof). Seperti halnya Plato, filosof Yunani yang terakhir, dan filosof Renaissance di Eropa, filosof Islam juga menganggap kenabian sebagai sumber filsafat. Perkataan Arab yang terkenal mengatakan: "Filsafat Islam bersumber dari sumber kenabian" (*yanba' al-hikmah min misykât an-nubuwwah*) yang menggaung dalam sejarah Islam menunjukkan adanya hubungan antara filsafat dan kenabian.[26]

G. Penutup

Berdasarkan uraian yang telah dikemukakan, filsafat Islam, di samping berakar secara historis, juga memiliki hubungan dengan sumber-sumber tekstual, baik al-Qur'an maupun hadits. Upaya kompromisasi antara sumber historis dan sumber tekstual yang dilakukan oleh para filosof Islam sangat tampak dalam contoh-contoh di atas. Fakta sejarah ketika penerjemahan karya Yunani ke bahasa Arab yang, antara lain, didorong oleh motivasi keagamaan, seperti kesimpulan Ira M. Lapidus di atas, memperkuat bahwa filsafat tidak bisa dipisahkan dari sumber kenabian.

[26]Seyyed Hossein Nasr, "The Qur'an…", h. 30.

BAB III
AKAR SEJARAH DAN PERKEMBANGAN FILSAFAT ISLAM

Sejarah filsafat, tanpa kecuali, ditulis atas dasar asumsi model filsafat sejarah yang dianut oleh penulisnya

M. M. Sharif[1]

A. Pendahuluan

Di samping perspektif tekstual, yang melihat keterkaitan antara bangunan pemikiran filsafat Islam dengan akar normatifnya, terutama al-Qur'an, filsafat Islam juga harus dilacak akar-akar sejarahnya (*historical root*), karena dengan begitu kita tidak kehilangan kesadaran akan historisitas ilmu-ilmu dalam Islam, termasuk filsafat Islam. Selama ini, pandangan yang "tidak adil" terhadap khazanah intelektual Islam (*turâts*) disebabkan oleh pandangan yang terlalu menekankan, secara berlebihan dengan menafikan yang lain, salah satu aspek yang sebenarnya saling terkait, baik aspek kesejarahan atau aspek kandungannya yang terkait dengan sumber normatif itu. Pandangan historis

[1]Lihat M. M. Sharif, "Introduction", dalam M. M. Sharif (ed.), *A History of Muslim Philosophy* (New Delhi: Low Price Publications, 1995), vol. I, h. 1. Sharif mengevaluasi secara kritis kecenderungan studi peradaban muslim dalam sejarah yang lebih banyak didasarkan atas filsafat sejarah sosial, sebagaimana dianut intelektual abad ke-20 (dengan merujuk kepada Danilevsk, Spengler, dan Toynbee) bahwa sebagaimana gelombang, organisme dan masyarakat serta peradabannya bergerak dalam "dinamisme gelombang". Pada titik tertentu, menurutnya, mungkin benar, dan belum tentu pada titik lain. Tidak ada masyarakat, dikaitkan dengan kebudayaan, tegas Sharif dengan mengutip Sorokin, yang dapat secara keseluruhan dilihat sebagai organisme.

yang reduksionis, misalnya, tampak dari debat istilah, bahwa "filsafat Islam" tidak ada, yang ada hanya "filsafat Arab". E. Renan, misalnya, melihat bangsa Arab sebagai rumpun bangsa Semit sebagai bangsa yang tidak mampu melakukan abstraksi filosofis spekulatif. Oleh karena itu, menurutnya, apa yang disebut sebagai filsafat Islam tidak lebih daripada "kutipan panjang" pemikiran Islam Yunani dalam bahasa Arab.[2] Nama-nama semisal Max Horten, De Boer, dan Carra de Vaux menyebutnya sebagai "filsafat Islam" atas dasar asimilasi pemikiran Islam, Yunani, dan Persia dan mengakui sisi-sisi orisinalitas di dalamnya.[3]

Menurut Ibrâhîm Madkûr, sebutan "filsafat Islam" adalah lebih tepat dengan alasan bahwa Islam melingkupi agama dan peradaban, meskipun sumbernya berbeda-beda dan terjadi saling mempengaruhi. Kata "Islam" (*islâmiyyah*) di sini, menurutnya, tidak hanya menyangkut isu-isu yang dibicarakan, kondisi-kondisi historis yang memunculkannya, melainkan juga tujuan dan arah yang ingin dituju ketika menyerap pelbagai peradaban dan pemikiran lain.[4]

Di samping itu, ada juga klaim sebagian intelektual Islam yang tampak eksklusif dan a-historis tentang al-Qur'an dan hadits sebagai satu-satunya basis munculnya filsafat dalam Islam.[5] Pandangan normatif yang mencoba menarik pemikiran-pemikiran filsafat secara semena-mena semata berakar dari kitab suci akan menafikan fakta kesejarahan tentang bagaimana filsafat Islam bersentuhan dengan sumber-sumber non-Islam, seperti Yunani, India, maupun Persia.

---

[2]Lihat A. Hanafi, *Pengantar Filsafat Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1996), h. 10. Lihat juga Muhammah 'Alî Abû Rayyân, *Târîkh al-Fikr al-Falsafî fi al-Islâm* (Beirut: Dâr an-Nahdhat al-'Arabiyyah, 1973), h. 16-20.

[3]A. Hanafi, *Pengantar,* h. 16-20.

[4]Ibrâhîm Madkûr, *Fî al-Falsafat al-Islâmiyyah: Manhaj wa Tathbîqih* (Cairo: Dâr al-Ma'ârif, t.th.), cet. ke-3, juz I, h. 22-23.

[5]Lihat, misalnya, Aboebakar Atjeh, *Filsafat Islam* (Solo: Ramadhani, 1993). Bandingkan dengan Muhammad Yûsuf Mûsâ, *al-Qur'ân wa al-Falsafah*, terjemah M. Thalib, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1991), terutama bab III [hal. 19 dst].

Oleh karena itu, tulisan ini lebih memfokuskan pada telaah historis untuk mengkritisi klaim terakhir ini sambil melakukan telaah konseptual tentang pertemuan pemikiran Islam, Yunani, dan Persia, di mana di samping terjadi asimilasi dan transformasi, juga perkembangan kreatif dan orisinal untuk melihat yang pertama.

B. Situasi Sejarah

Pemikiran manusia memang dipengaruhi arus rotasi iklim intelektual, sosial, maupun politis yang dikondisikan oleh sejarah yang disebutnya al-Jâbirî sebagai kerangka rujukan (*al-ithâr al-marj'î*).[6] Ini berarti bahwa kita harus memaparkan di sini setting sosio-historis yang memunculkan filsafat Islam, terutama yang berkaitan dengan *âliyyat at-tafkîr* (cara berpikir).

Dalam konteks ini, Arkoun melihat situasi sejarah masyarakat Arab sejak fase awal sebagai berikut. Pertama, lingkungan kesejarahan yang menyertai persaingan paling awal (632-7 SM), dari masa khalifah empat hingga kebangunan dinasti Abbasiyyah, di mana ruang geografis dunia muslim Arab dari Samarkand hingga Andalusia, tak hanya perkembangan sosio-ekonomi, implikasinya juga terasa pada pemekaran kultur akibat sentuhannya dengan tradisi non-Arab.[7] Kedua, terjadinya diskusi-diskusi doktrinal pertama, semisal persoalan hermeneutis setelah diturunkannya al-Qur'an yang menyebabkan pertemuan antara idiom tertentu dengan pemikiran Semitis sehingga muncul kesadaran baru; persoalan kekuasaan dan legitimasi, isu kebebasan atau keterikatan manusia (*free-will* dan *predestination*).[8]

Aktivitas intelektual di Timur Tengah setelah Alexander mulai menemukan ekspresinya dalam bahasa Arab pada abad ke-9 dan ke-10 M. Sebelum Islam, pusat-pusat kehidupan

---

[6]Muhammad 'Âbid al-Jâbirî, *Takwîn al-'Aql al-'Arabî* (Beirut: al-Markaz ats-Tsaqâfî al-'Arabî, 1991), h. 61.

[7]Muhammad 'Âbid al-Jâbirî, *Takwîn*, h. 23-25.

[8]Mohammed Arkoun, *Arab Thought*, terj. Yudian W. Asmin, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar dan LPMI, 1996), h. 27-36.

intelektual dalam bahasa Yunani dan Persia dimotori oleh orang-orang Kristen, seperti di Edessa, Nisibe, Seleucia-Tesiphon, Jundisapur, dan Harran. Pusat-pusat intelektual tersebut menjadi *modicum* persepsi etika, estetika, dan logika, serta tingkah laku maupun prinsip-prinsip awal spekulasi "kebijakan eskternal" kepada masyarakat secara keseluruhan. Dengan demikian, penetrasi pengetahuan Yunani ke dalam bahasa Syria, lalu bahasa Arab, yang terjadi melalui apa yang disebut Arkoun sebagai "epistemik Yunani-Semit", adalah Aristotelianisme, Platonisme, Stoisisme, Epikureanisme, Pythagorianisme, Hermetisme, Zoroastrianisme, Manichaenisme, Semitisme kuno, dan Yahudi-Kristen.[9] Aspek-aspek pemikiran ini mungkin saja "berpengaruh" terhadap bangunan keilmuan keislaman, termasuk filsafat Islam, selama didasarkan atas fakta dam analisis kesejarahan yang seimbang. Misalnya, keterpengaruhan bisa diukur tidak dari sekadar urutan waktu dan kesamaan, melainkan secara cermat bahwa pengaruh betul-betul merupakan efek yang kuat (*persistent*) yang dibuktikan tidak hanya saja fakta pemikiran/ kejadian, dan merupakan efek yang "membentuk" dalam pengertian bukan penerimaan yang pasif.[10] Pengaruh bisa jadi diukur secara subyektif.[11] Jika tidak memenuhi syarat-syarat sebagai "pengaruh", dua peradaban berbeda, yaitu peradaban Islam dan peradaban non-Islam, dilihat dari perspektif "paralelisme", yaitu dua hal yang memiliki persamaan sekaligus perbedaan.[12] Jika tidak didasarkan atas syarat-syarat keterpengaruhan, mengklaim suatu pemikiran dipengaruhi oleh pemikiran yang lain hanya menjadi klaim naïve berpikir historis yang tidak didasarkan atas data yang cukup.

Memang, banyak pemikir Muslim yang sepakat dengan setting sosio-historis yang bisa berpengaruh terhadap bangunan keilmuan Islam. Menurut al-Jâbirî, misalnya, struktur atau

[9]Mohammed Arkoun, *Arab Thought*, h. 37.

[10]Louis Gottschalk, *Understanding History: A Primer of Historical Method* (New York: Alfred A. Knoff, 1964), h. 233.

[11]Louis Gottschalk, *Understanding History*, h. 237-238.

[12]Lihat Kuntowijoyo, *Penjelasan Sejarah (Historical Explanation)* (Yogakarta: Tiara Wacana, 2008), h. 79-89.

rancang bangun nalar Arab sendiri terbentuk dengan keterkaitannya masa kodifikasi (*'ashr at-tadwîn*) bidang-bidang keilmuan penting Islam sejak pemerintahan al-Manshûr (136-158/753-774 M).[13] Apa yang dikemukakan oleh al-Jâbirî tersebut lebih menyentuh isi *epistemic* Semitis Arab muslim yang kemudian tercerahkan melalui transmisi secara besar-besaran dan monumental karya-karya Yunani, Persia maupun India yang, antara lain, terjadi melalui penerjemahan karya-karya ilmuwan, terutama pada masa al-Ma`mûn pada masa Abbasiyyah. Pemekaran intelektual tersebut tidak hanya karena faktor ekonomi dan manajemen pemerintahan Abbasiyyah, seperti pengadaan departemen (*dîwân*).[14] Kemenangan kaum muslimin atas daerah-daerah sekitarnya, seperti kemenangan pasukan al-Mahdî dan ar-Rasyîd atas Byzantium yang dalam sejarah dunia juga menjadi faktor dominan. Philip K. Hitti dalam *History of the Arabs* menyebut peristiwa penting tersebut dengan *"the most monumentous intellectual awakening in the history of Islam and one of the most significant in the history of thought and culture"* (kebangkitan intelektual yang paling monumental dalam sejarah Islam dan salah satu di antara yang terpenting dalam sejarah pemikiran dan budaya).[15]

C. Kontak Awal Islam dengan Peradaban Luar

Di samping sumber-sumber internal, yaitu al-Qur'an dan hadîts, filsafat Islam tumbuh dan berkembang karena persentuhan dunia Islam dengan peadaban-peradaban dari luar. Persentuhan dengan peradaban luar tersebut dimulai sejak Alexander Agung mengalahkan Darius pada tahun 331 sebelum Kristus di Arbela, sebelah timur Tigris. Alexander Agung memiliki kebijakan politik untuk menyatukan peradaban Yunani dan Persia. Ini dibuktikan dengan pakaian yang dipakainya model Persia dan pengiring-pengiringnya dari orang-orang Per-

[13]Muhammad 'Âbid al-Jâbirî, *Takwîn*, h. 61.

[14]Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya* (Jakarta: UI-Press, 1985), Jilid I, h. 108.

[15]Philip K. Hitti, *History of the Arabs: from the Earliest Times to the Present* (London: Macmillan dan New York: St. Martin's Press, 1968), h. 306.

sia. Ia juga kawin dengan puteri Darius, Statira, dan menganjurkan para jenderal dan prajuritnya kawin dengan orang-orang Persia. Sebagai hasilnya, 24 orang jenderal dan 10.000 prajurit kawin dengan wanita-wanita Persia di Susa. Ia juga menata pemukiman sedemikian rupa, di mana orang Yunani dan Persia bisa berinteraksi.[16]

Setelah Alexander meninggal, kerajaannya terpecah menjadi tiga, yaitu Kerajaaan Macedonia di Eropa, Kerjaaan Ptolemeus di Mesir dengan Alexandria (Iskandariah) sebagai ibukotanya, dan Kerajaaan Seleucid (Seleucus) di Asia dengan kota-kota penting di Antioch (Antakia) di Siria (Suriah), Seleucia (Selopsia) di Mesopotamia, dan Bactra (sekarang: Balkh) di Persia di sebelah timur. Dua kerajaan terakhir ini (Ptolemeus dan Seleucus) meneruskan kebijakan politik Alexander untuk menyatukan peradaban Yunani dan Persia. Upaya ini tidak berhasil. Namun, kebijakan politik tersebut sempat berpengaruh terhadap beberapa di daerah. Di Mesir dan Syria, bahasa Yunani masih digunakan sesudahnya masuknya Islam. Penggunaan bahasa Yunani diganti dengan bahasa Arab pada abad ke-7 M pada masa 'Abd al-Mâlik bin Marwân (685-705 M), khalifah Dinasti Umayyah ke-5. Kota Alexandria (Iskandariah), Antioch (Antakia), dan Bactra (Balkh) kemudian menjadi pusat perkembangan ilmu pengetahuan dan filsafat Yunani. Pada abad ke-3 M, kota-kota ini memainkan peranan penting perkembangan filsafat Yunani bersama dengan kota Jundishapur yang letaknya tidak jauh dari Baghdad, Irak. Di kota Jundishapur ini ketika Islam berkuasa masih ditemukan suatu akademi dan rumah sakit.[17]

Ketika Dinasti 'Abbasiyyah dipimpin oleh Hârûn al-Rasyîd, kontak dunia Islam dengan filsafat tetap berlangsung. Ia belajar di Persia di bawah asuhan Yahyâ bin Khâlid ibn Barmak. Keluarga Barmak adalah keluarga yang gemar dengan filsafat. Pada masa pemerintahannya, penerjemahan buku-buku ilmu pengetahuan Yunani mulai dilakukan. Orang-orang dikirim ke

[16]Harun Nasution, *Falsafat dan Misistisisme dalam Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1995), h. 10.

[17]Harun Nasution, *Falsafat dan Misistisisme*, h. 10-11.

Kerajaan Romawi untuk membeli manuskrip.[18] Ketertarikan umat Islam terhadap filsafat meningkat pada masa al-Ma`mûn (813-833 M), putra Hârûn al-Rasyîd. Utusan-utusan dikirim ke Kerajaan Bizantium untuk mencari manuskrip-manuksrip karya Yunani untuk dibawa ke Baghdad dan diterjemahkan ke bahasa Arab. Untuk keperluan ini, al-Ma`mûn mendirikan *Bayt al-Hikmah* di Baghdad di bawah pimpinan Hunayn bin Ishâq, seorang penganut Kristen asal Hirah. Selain menguasai bahasa Yunani dan Arab, ia juga menguasai bahasa Siriak (Siryani) yang di zaman itu adalah bahasa ilmiah.[19] Ketertarikan umat Islam semula hanya terhadap buku-buku ilmu pengetahuan, terutama kedokteran, kemudian berkembangan terhadap buku-buku filsafat. Manuskrip-manuskrip itu semua diterjemahkan dari bahasa Yunani ke bahasa Siriak, yaitu bahasa ilmu yang dipakai di Mesopotamia ketika itu, kemudian diterjemahkan ke bahasa Arab. Namun, dalam perkembangan kemudian, penerjemahan dilakukan dari bahasa Yunani langsung ke bahasa Arab.[20]

Masuknya filsafat ke dunia Islam berkaitan dengan keinginan umat Islam untuk membekali argumen-argumen keagamaan mereka dengan basis rasional. Kaum Muslim ketika itu menghadapi kalangan non-Muslim di daerah-daerah kekuasaan baru yang menyerang Islam dengan argumen-argumen rasional filosofis. Untuk kepentingan itu, mereka mempelajari filsafat dan ilmu pengetahuan Yunani. Kedudukan akal yang tinggi dalam pemikiran Yunani dinilai oleh mereka memiliki titik-temu dengan penghargaan yang juga tinggi oleh Islam terhadap akal.[21]

D. Penerjemahan Teks-teks Filsafat

Sebenarnya, sebagaimana diuraikan di atas, kemunculan filsafat Islam tidak hanya dimulai sejak penerjemahan teks-teks Yunani. Kondisi lain yang meski belum pasti merupakan faktor

[18]Harun Nasution, *Falsafat dan Misistisisme*, h. 11.
[19]Harun Nasution, *Islam*, h. 42-43.
[20]Harun Nasution, *Falsafat dan Misistisisme*, h. 11.
[21]Harun Nasution, "Filsafat Islam", dalam Budhy Munawar-Rachman, *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah* (Jakarta: Paramadina, 1994), h. 148.

utama, menurut Oliver Leaman, adalah gerakan ekspansi Islam yang cepat dan kekuasaan pemerintahan yang berhadapan dengan peradaban-peradaban yang maju yang meniscayakan terjadinya asimilasi sejumlah besar elemen luar.[22] Namun, kegiatan penerjemahan secara intensif, baik sebelum maupun Abbasiyyah, dalam sejarah merupakan ledakan keilmuan, atau dalam istilah William Montgomery Watt "gelombang pertama Hellenisme" (*the first wave of Hellenism*).[23]

Dinasti Abbasiyyah ketika itu menunjukkan perkembangan pengaruh kebudayaan Persia yang sangat mencolok. Orang-orang Persia yang berasal dari keluarga Barmak (*vizier,* 786-803 M) yang menyebabkan terjadinya persianisasi kebudayaan Abbasiyyah menduduki pos-pos penting pemerintahan. Ibn al-Muqaffa', penulis *Kalîlah wa Dimnah* dan penerjemah karya-karya Persia ke bahasa Arab, adalah sekretaris Abbasiyyah yang terkenal.[24] Di samping itu, ia juga menerjemahkan *Khudai-Nameh* (sejarah raja-raja Persia), *Ayin-Nameh, Kitab Mazda*, dan biografi Anushirwan. Karya-karya lain yang dianggap ditulisnya adalah *Categories Aristoteles, Hermeneutica, Analytica Posteriora*, dan *Isagoge* karya Porphyry atas permintaan al-Manshûr. Di samping itu, karya Ptolemy *Almageste* dan karya Euclid *Elements*, berdasarkan sumber-sumber otoritatif klasik seperti *al-Fihrist* Ibn an-Nadîm, juga diterjemahkan pada masa al-Manshûr, meskipun kebenarannya tak dapat dipastikan.[25]

---

[22]Oliver Leaman, *An Introduction to Medieval Islamic Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), h. 6. Edisi terjemahan dalam bahasa Indonesia adalah *Pengantar Filsafat Islam Abad Pertengahan*, terj. M. Amin Abdullah, (Jakarta: Rajawali Pers, 1989), h. 8.

[23]Lihat William Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and Theology, and Extended Survey* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 19920, h. 33. Istilah "Hellenisme" pertama kali diperkenalkan oleh J. G. Droysen, yaitu berasal dari kata *Hellenismus* untuk pengertian masa transisi antara Yunani kuno dan dunia Kristen. Zaman Hellenistik biasanya dipergunakan untuk masa transisi antara 323-30 SM sejak wafatnya Iskandar Agung hingga masuknya Mesir dalam kekuasaan Romawi. Lihat Francis Henry Sanback, "Hellenistic Thought", Paul Edward (ed.), *The Encyclopaedia of Philosophy* (New York: Macmillan Pub. Co. Inc. & the Free Press & London: Collier Macmillan Publishers, 1972), vol. 3, h. 220.

[24]William Montgomery Watt, *Islamic Philosophy*, h. 33-34.

[25]Lihat Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy* (London: Longman dan New York: Columbia University Press, 1983), h. 6-7.

Sesudah al-Manshûr, penggantinya, Hârûn ar-Rasyîd dan al-Ma'mûn, memiliki komitmen yang kuat untuk mengkondisikan segala aktivitas keilmuan. Berdasarkan rekaman sejarah Ibn al-'Ibrî dalam *Mukhtashar*, Hârûn ar-Rasyîd mengangkat ahli fisika, Yahyâ ibn Masawayh, dan menginstruksikannya untuk menerjemahkan karya-karya klasik dalam bidang medis yang kemudian mendirikan akademi kedokteran di Baghdad pada tahun 830 M.[26]

Karya terpenting dalam filsafat yang diterjemahkan oleh Yahyâ adalah *Timaeus* Plato yang, menurut *al-Fihrist*, terdiri dari tiga bagian (*maqâlât*). Karya yang sama pentingnya adalah terjemahan Ibn al-Bithrîq dari *de Anima* Aristoteles yang mungkin dalam versi Themistius, bersama-sama dengan Alexander memainkan peranan yang penting dalam perkembangan konsep Arab tentang psikologi Aristoteles.[27]

Meskipun upaya ke arah ini telah dirintis oleh al-Manshûr dan Hârûn ar-Rasyîd, tapi al-Ma'mûn-lah yang membangun *Bayt al-Hikmah* sebagai institut dan perpustakaan untuk penerjemahan dan riset. Di antara penerjemah terkenal adalah Hunayn ibn Ishâq (809-873). Penerjemah-penerjemah lainnya adalah Ibn Nâ'imah al-Himshî (w. 832), Abû Bisyr Mattâ (w. 940), Qusthâ ibn Lûqâ (w. 900), Abû 'Utsmân ad-Dimasyqî (w. 900), Abû 'Alî ibn Zur'ah (w. 1008), al-Hasan ibn Suwâr (1007), Yahyâ ibn 'Adî, dan Tsâbit bin Qurrâ.[28]

Penerjemahan karya-karya klasik tersebut dapat terjadi karena faktor-faktor berikut. Pertama, menurut W. M. Watt, Richard Walzer, Meyerhof, dan F. E. Peters, karena terjadinya kontak dengan *living tradition* (tradisi yang hidup, yaitu tradisi lisan)[29] yang pusat terpentingnya adalah aliran Jundisapur. Sejak

---

[26]Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, h. 7.

[27]Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, h. 9.

[28]Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, h. 12-15.

[29]W. M. Watt, *Islamic Philosophy*, h. 38. *Living tradition* adalah tradisi lisan (*oral tradition*) yang memegang peranan penting dalam transmisi keilmuan Yunani, terutama oleh kelompok Nestoriah dan Ya'kubiah. Atas dasar tradisi lisan ini, dibangun tesis oleh penulis Islam abad tengah tentang transmisi pemikiran Yunani melalui Alexandria (Iskandariyah) ke Baghdad. Meskipun begitu, menurut Yegane Shayegan, tesis ini perlu diberi catatan kritis (Yegane Shayegan, "The Transmission

tahun 765 hingga 870 M, keluarga Bokhtisyu yang menganut aliran Nestoriah Persia yang di samping menjadi channel untuk kuliah kedokteran di Baghdad, juga mengajar filsafat. Kedua, ada tradisi filsafat di Iskandariah. Karena lemahnya kehidupan intelektual Mesir ketika itu, pada sekitar 718, pusat studi filsafat tersebut dipindahkan ke Antiokia, pada tahun 850 M ke Harran, dan akhirnya ke Baghdad.[30] Ketiga, tendensi rasional al-Ma'mûn—demikian Philip K. Hitti—dan dukungannya terhadap Mu'tazilah yang mengharuskan teks-teks keagamaan tunduk di bawah pertimbangan rasional dan memaksanya mencari justifikasi dari karya-karya filsafat Yunani.[31] Oleh karena itu, pemikiran Hellenisme pertama kali menjadi daya tarik perhatian kaum muslimin karena diwadahi oleh isu-isu teologis yang menantang, seperti debat-debat yang berlangsung antara muslim dan Kristen yang disponsori oleh Dinasti Umayyah dalam istana yang kondusif di bawah instruktur-instruktur Islam dengan term-term Yunani-Kristen dan Hellenisme, serta argumen rasional dan pendekatan sastera.[32] Jadi, dalam perkembangan awal keinginan yang didasari oleh motivasi-motivasi keagamaan, terutama untuk memperkokoh agama dengan alasan-alasan rasional, mendorong keinginan kaum muslimin untuk mempelajari filsafat.

Karena kuatnya motivasi keagamaan, yaitu keinginan memberikan dasar rasional bagi ajaran agama dalam hubungan agama dan filsafat, Ira M. Lapidus lalu mengatakan *"Philosophy, however, was not a neutral form of analysis, but itself a kind of religion"*[33] (akan tetapi, filsafat bukanlah suatu bentuk analisis yang

---

of Greek Philosophy to the Islamic World", Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman [ed.], *History of Islamic Philosophy* [London dan New York: Routledge, 1996], Part I, h. 90). Istilah *living tradition* untuk pengertian ini juga digunakan oleh Edward G. Browne.

[30]William Montgomery Watt, *Islamic Philosophy*, h. 38-39.

[31]Philip K. Hitti, *History of the Arabs*, h. 310.

[32]Lihat Ira M. Lapidus, *A History of Islamic Societies* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), h. 94.

[33]Ira M. Lapidus, *A History of Islamic Societies*, h. 95. Dalam kesadaran individual filosof yang beragama, agaknya terjadi tarik-menarik kuat antara berpikir kritis (*critical thinking*) filsafat yang independen yang dilakukannya dengan kebenaran doktrinal agamanya. Agaknya, menurut penulis, pada wacana filsafat tertentu, semisal argumen

netral, melainkan suatu bentuk agama). Kesimpulan ini tampak mengejutkan, karena filsafat dianggap sebagai ilmu rasional yang sumbernya rasio, bukan menjadi agama. Namun, kesimpulan ini harus dipahami dari latar belakang historis seperti itu. Motivasi keagamaan tersebut itu kemudian berkembang lebih lanjut ketika filsafat dengan elemen-elemen "pinjaman" (Hellenisme Yunani maupun Persia) dikembangkan secara intensif dalam "teologi filosofis" (*philosophical theology*)[34] atau *falsafah kalâm* (*the philosophy of kalâm*), sehingga menjadi "filsafat teologis" (*theological philosophy*).[35]

Jumlah karya-karya yang diterjemahkan, seperti terekam dalam beberapa sumber sejarah, semisal *al-Fihrist* Ibn an-Nadîm, adalah cukup mengagumkan. Sebagian dari karya tersebut telah ditemukan dan sebagian besarnya hanya merupakan daftar judul karya. Asumsi yang berkembang selama ini adalah bahwa seluruh karya Yunani dalam bidang sains dan filsafat telah diterjemahkan ke bahasa Arab. Studi belakangan menunjukkan bahwa yang diterjemahkan hanya literatur filsafat dan sains Yunani yang masih dianggap memiliki nilai dalam tradisi Hellenisme dalam perkembangan belakangan, yang mencakup karya-karya Aristoteles, kecuali *Politics*. Dengan demikian, penerjemahan tersebut tidak hanya memberikan titik-terang

---

ontologis (*onthological argument*) untuk membuktikan secara rasional adanya Tuhan pada al-Kindî, misalnya, filosof yang akhirnya berhadapan dengan antinomi (kontradiksi antarargumen yang statusnya sama-sama kuat) antara ada dan tidak ada, telah melakukan pilihan antara percaya atau tidak. Jika Aristoteles, jelas Joliviet, dengan dasar pemikiran spekulatif menyatakan eternalitas alam, al-Kindî justeru menolaknya, seperti visi al-Qur'an, dengan pemikiran yang dikatakan juga sebagai rasional. Lihat Budhy Munawar-Rahman, "Filsafat Islam", dalam Muhammad Wahyuni Nafis (ed.), *Rekonstruksi dan Renungan Religius Islam* (Jakarta: Paramadina, 19960, h. 324.

[34]William Montgomery Watt, *Islamic Philosophy*, h. 37. Istilah *philsophical tehology* untuk kalâm juga digunakan oleh Murtada A. Muhib ad-Dîn dalam tulisannya, "Philosophical Theology of Fakr al-Dîn al-Râzî in al-Tafsîr al-Kabîr", *Hamdard Islamicus*, vol. 17 dan 20, 1994.

[35]*Theological philosophy*, menurut De Lacy O'leary, dalam agama Kristen berkembang sejak abad-abad pertama perkembangannya, yang sifat eklektif, namun berbasis Platonisme (Lihat De Lacy O'leary, *Arabic Thought and Its Place in History* (London: Routledge & Kegan Paul, Ltd., 1986), h. 8, Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of the Kalam* (Cambridge: Harvard University Press, 1976).

tentang asal-usul filsafat Islam, tapi juga perkembangan terakhir sejarah sains dan filsafat Yunani di masa Hellenisme.[36]

Sebagaimana dikemukakan, proses transmisi khazanah intelektual klasik memperoleh momentumnya pada masa al-Ma'mûn yang sebenarnya merupakan kontinuitas fase Hellenisme ke dalam struktur peradaban Arab. Pertemuan kebudayaan Islam dengan kebudayaan Yunani, atau antara "rasional religius Arab" (*al-ma'qûl ad-dînî al-'arabî*) dan "rasional murni Yunani" (*al-ma'qûl al-'aqlî al-yûnânî*) dalam istilah al-Jâbirî, sebenarnya adalah pertemuan antara tradisi berpikir *bayânî* (eksplanatif, yaitu pola pikir yang titik-tolaknya adalah *nash*/ teks) Arab dengan tradisi berpikir *burhânî* (demonstratif, yaitu pola pikir yang titik-tolaknya adalah rasio atau pengalaman) Yunani.[37] Tradisi *bayânî*, menurutnya, dalam hal keyakinan telah terrefleksikan oleh Arab muslim melalui dimensi rasionalitas al-Qur'an yang disebut sebagai *kalâm* al-Qur'an,[38] yaitu ajaran-ajaran al-Qur'an tentang keyakinan dijelaskan secara rasional, sebagaimana halnya dalam *'ilm al-kalâm* yang sarat dengan penggunaan logika. Oleh karena itu, dalam agama, ada yang disebut sebagai *al-ma'qûl ad-dînî* (rasional yang digali dari agama, yang disebut oleh al-Jâbirî sebagai pola pikir *bayânî*, eksplanatif), di samping ada pula yang disebut sebagai *al-ma'qûl al-'aqlî* (rasional atas dasar logika, yang disebut oleh al-Jâbirî sebagai pola pikir *burhânî*, demonstratif). Pertemuan antara dua tradisi berpikir tersebut adalah melalui penghidupan khazanah intelektual klasik dan pencerahan yang tonggaknya adalah "akal universal" (*al-'aql al-kawnî, raison universelle*, bukan dalam pengertian Platonik).[39]

Jika kemunculan awal Islam di Mekah merupakan revolusi atas Hermetisme yang pagan, menurut al-Jâbirî, penerjemahan pada masa al-Ma'mûn sebenarnya merupakan revolusi atas Hermetisme dalam bentuk *'irfânî* Syî'ah yang mendakwakan

[36]William Montgomery Watt, *Islamic Philosophy*, h. 38.
[37]Muhammad 'Âbid al-Jâbirî, *Takwîn*, h. 236.
[38]Muhammad 'Âbid al-Jâbirî, *Takwîn*, h. 135-136.
[39]Uraian tentang kedua istilah ini dapat dilihat dalam Muhammad 'Âbid al-Jâbirî, *Takwîn*, h. 134. Lihat uraian tentang hal ini pada bagian filsafat.

nubuwwah bagi para imam. Dengan ungkapan lain, pembelaan terhadap Hermetisme model kedua ini menegaskan keinginan membangun tradisi *bayânî* di atas dasar *burhânî*,[40] seperti penolakan al-Kindî terhadap keabadian alam dengan argumen rasional spekulatif, meski dalam moment tertentu, seperti dalam debat antara Abû Bisyr Mattâ (870-940) dan Abû Sa'îd as-Sîrâfî (893-979),[41] telah terjadi "krisis fundamen" kebudayaan Arab.

Pemikiran-pemikiran yang masuk ke alam pikiran Arab Islam mengambil bentuk yang beragam, antara lain, berupa Neo-Platonisme yang dapat dirunut hingga Neo-pythagoreanisme, gnostisisme Yahudi, dan tendensi-tendensi lain, termasuk Kristen. Neo-Platonisme semula dikembangkan oleh Ammonius Saccas, guru Plotinus. Tidak banyak yang diketahui tentang pemikirannya secara jelas, kecuali beberapa ide Aristotelian dan Platonik. Namun, ajarannya bahwa yang "Satu" (*the One*) adalah berada di luar alam ide merupakan unsur penting filsafat Plotinus.[42] Kendati bersifat paganis, tapi kesannya sebagai doktrin monotheis memudahkan ide tersebut ke dalam agama wahyu. Pemahaman tentang ajaran Plotinus lebih lanjut harus ditelusuri melalui Plato, Aristoteles, Neo-pythagorean, dan kalangan Stoa.[43]

---

[40]Muhammad 'Âbid al-Jâbirî, *Takwîn*, h. 268.

[41]Oliver Leaman, *An Introduction*, h. 9.

[42]Lihat C. A. Qadir, "Alexandrian-Syriac Thought", M. M. Sharif (ed.), *A History of Muslim Philosophy*, h. 11-119.

[43]Nurcholish Madjid, *Islam, Doktrin, dan Peradaban, Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemoderenan* (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1995), h. 224.

Tentang Plotinus dan pengaruhnya dalam dunia Islam dapat dijelaskan di sini. Plotinus mendasarkan pemikirannya pada Aristoteles. Menurut Majid Fakhry, bukan *Metaphysica*, tapi *Theologia* Aristoteles yang mempengaruhi pandangan dunia emanasionis filosof muslim. *Theologia* Aristoteles bersama-sama *Liber de Causis* memuat kandungan Neo-Platonisme yang kemudian sebagiannya dimodifikasi oleh filosof Neo-Platonis abad ke-5, Proclus, murid Syrianus dan komentator terkenal ide-ide Aristotelian. *Theologia* Aristoteles yang oleh sebagian ahli sejarah diasumsikan sebagai ringkasan dari tiga buku terakhir Plotinus, *Enneads*, meskipun tak lama diperkenalkan di dunia Islam, tapi digunakan oleh al-Kindî yang menentukan perkembangan sejarah filsafat Islam selanjutnya. Ide-ide yang terkandung di dalamnya dikembangkan juga oleh para filosof, sambil menekankan tendensi-tendensi Neo-Platonisme melalui komentar Alexander dari Aphrodisia. Pengaruh *Theologia* dan komentar Alexander tampak sangat jelas pada risalah *On the Intellect* (*Risâlah fî al-'Aql*) yang didasarkan

Sebagaimana dikemukakan, penerjemahan karya-karya Yunani ke bahasa Arab sebenarnya merupakan upaya untuk membangun tradisi berpikir *bayânî* Arab di atas fondasi tradisi berpikir *burhânî* Yunani yang kemudian menyembulkan goncangan-goncangan tersebut sebagai krisis fundamen peradaban Arab yang terlihat pada ketegangan antara *mutakallimûn* dan para filosof Islam, antara lain, bisa dipahami pada teori akal al-Kindî yang ditopang dengan filsafat Aristoteles dan Neo-Platonisme.

Persoalannya kemudian adalah bukan hanya pemikiran orisinal para filosof Yunani itu yang secara langsung diserap oleh kaum muslim, melainkan juga penafsiran atau penjelasannya. F.E. Peters, dengan mengutip *al-Fihrist* Ibn an-Nadîm, menyatakan:

> The Arab version of the arrival of the Aristotelian corpus in the Islamic world has to do with the discovery of manuscripts in a deserted house. Even if true, the story ommits two very important details which may be supplied from the sequel: first, the manuscripts were certainly not written in Arabic; second, the Arabs discovered not Aristotle but a whole series of commentators as well.

---

atas doktrin tentang perangkat-perangkat jiwa, sebagaimana yang dijelaskan dalam *de Anima* Aristoteles. Untuk mengembangkan ide Neo-Platonisme tersebut, al-Kindî menggambarkan akal dalam jiwa tersebut menjadi empat tingkatan, yang tiga di antaranya adalah pada manusia, dan yang lain bersifat independen. Yang pertama bersifat potensial-laten, yang kedua bersifat aktif, dan yang ketiga adalah akal yang secara aktual terlibat dalam proses aktivitas manusia. Sedangkan, akal yang disebut sebagai *al-'aql al-fa''âl* (*agent intellect*). Menurut al-Jâbirî, dalam konteks di atas dan sebagai upaya al-Kindî untuk "menancapkan akal universal" (*tanshîb al-'aql al-kawnî*)—dalam istilahnya—pada peradaban Arab Muslim, al-Kindî mengadopsi teori Aristoteles justeru untuk menghindari interpretasi Neo-Platonis yang menjadi *al-'aql al-fa''âl* apa yang dianggap Aristoteles sebagai akal yang terpisah dari akal lainnya. Jika al-Kindî mengadopsi pembedaan yang dilakukan oleh Aristoteles antara *al-'aql bi al-quwwah* (akal potensial) dan *al-'aql bi al-fi'l* (akal aktif) yang dinamakan oleh al-Kindî sebagai *al-'aql al-bayânî* atau *al-'aql azh-zhâhir*, maka *al-'aql al-fa''âl* Aristoteles yang fungsinya adalah mengeluarkan keadaan potensi ke keadaan aktif yang dinamakan oleh al-Kindî sebagai *al-'aql alladzî bi al-fi'l abadan*, menurutnya, tidak lain dari *kulliyyat al-asyyâ`* (universal-universal) yang setelah terwujud menjadi *al-'aql al-mustafâd*. Lihat Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, h. 19- 27; De Lacy O'leary, *Arabic Thought*, h. 137-138-139; Alfred L. Ivry, *Al-Kindi's Metaphysics, a Translation of Ya'qûb ibn Ishâq al-Kindî's Treatise on First Philosophy* (Albany: State University of New York Press, 1974), h. 13; Muhammad Âbid al-Jâbirî, *Takwîn*, h. 237.

(Versi Arab tentang masuknya karya Arsitoteles ke dunia Islam harus dirunut kepada penemuan manuskrip di sebuah rumah kosong. Bahkan, jika benar sekalipun, cerita tersebut menghilangkan dua penjelasan penting yang mungkin diberikan catatan tambahan; pertama, manuskrip tersebut tentu tidak ditulis dalam bahasa Arab, kedua, bangsa Arab menemukan tidak hanya karya Aristoteles, melainkan seluruh rangkaian komentarnya).[44]

Dengan demikian, pemikiran-pemikiran Aristoteles yang masuk ke dunia Arab tidak hanya pemikiran Aristoteles murni, tetapi juga pemikiran-pemikirannya yang telah mengalami interpretasi dan pemahaman ulang. Dengan ungkapan lain, bukan pemikiran Aristoteles yang berpengaruh dalam sistem filsafat Islam, melainkan Aristotelianisme.

Karena bukan pemikiran para filosof Yunani yang berpengaruh langsung, melainkan penafsiran atau penjelasannya, William Montgomery Watt membuka kemungkinan untuk menyangsikan otentisitas terjemah karya-karya filosof Yunani sebagai pemikiran murninya. Katanya, "*It would be natural, however, for some of the scholars engaged in translation to want to write something original, either to add something to what is in the Greek works, or to provide a simple introduction for those unfamiliar with the Greek sciences*." (Akan tetapi, adalah sesuatu yang alami bagi para tokoh-tokoh intelektual yang ikut dalam penerjemahan tersebut ingin menulis sesuatu yang orisinal, baik dengan menambahkan sesuatu terhadap apa yang ada dalam karya-karya Yunani atau memberikan pengantar kepada para pembaca yang tidak akrab dengan disiplin-disiplin ilmu Yunani). Oleh karena itu, menurut Watt, bagaimana sesungguhnya peralihan yang dilakukan dari penerjemahan karya-karya orisinal Yunani ke komposisi baru adalah tidak jelas.[45]

Yang ingin ditegaskan di sini adalah sebagai berikut. Pertama, telah terjadi Neo-Platonisasi filsafat Aristoteles, terutama dalam metafisika. Kedua, aristotelianisasi filsafat Neo-Platonisme. Yang pertama merupakan isu metafisis yang

[44]F. E. Peters, *Aristotle and the Arabs* (New York: New York University Press, 1986), h. 7; Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin*, h. 227.

[45]William Montgomery Watt, *Islamic Philosophy*, h. 39.

direlasikan deangan kosmologi. Sedangkan, yang kedua merujuk kepada bahasan ontologis tentang *being*.[46] Dengan terjadinya proses "pencairan" antarsistem filsafat tersebut, baik filsafat Aristoteles maupun Neo-Platonisme, maka terjadi saling mempengaruhi antarpemikiran filsafat. Di dunia Islam, filsafat Aristoteles dan Neo-Platonisme adalah dua sumber filsafat Islam yang sangat dominan.

Bagaimana kedua sistem filsafat tersebut masuk ke pemikiran Islam? Hal ini bisa kita lacak dari pemikiran filosof pertama Islam, al-Kindî. Pemikirannya sangat dipengaruhi oleh Aristoteles. Pemikiran al-Kindî tentang akal, misalnya, menurut al-Jâbirî, memiliki hubungan dengan *Theologia* Aristoteles (atau *de Anima*), meski kemudian *Theologia* tersebut kemudian dikacaukan oleh ahli sejarah sebagai ringkasan *Enneads* Plotinus.[47] Jika dianggap benar pun, *Theologia* tersebut sesungguhnya dipelajari oleh Plotinus yang kemudian mengembangkan Neo-Platonisme. Pengacauan *Theologia* Aristoteles dengan *Enenads* Plato, menurut De Lacy O'leary, selain karena kemungkinan karena penulisan *aflâthûn* untuk Plato yang dikacaukan dengan Plotinus, juga karena asumsi penulis, penerjemah, dan komentator Neo-Platonian bahwa secara substansial ide Aristoteles dan Plato adalah sama. Dengan cara ini, *Theologia* yang memuat Neo-Platonisme yang beredar secara umum dan dikombinasikan dengan ide Alexander Aphrodisia mempengaruh filsafat Islam dari pelbagai arah. Melalui tangan para filosof Islam, karya tersebut dikembangkan menjadi Neo-Platonisme Islam yang memperoleh bentuk finalnya di tangan Ibn Sînâ dan Ibn Rusyd, dan melalui proses sejarah merupakan kekuatan yang mempengaruhi skolatisisme Latin.

Pengaruh *Theologia* juga sangat terasa dalam sufisme dan teologi spekulatif, dan dalam bentuk yang termodifikasi beberapa elemen dasar yang "disadap" dari dua sumber tersebut

---

[46]Yegane Shayegan, "The Transmission of Greek Philosophy to the Islamic World", Seyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman, *History of Islamic Philosophy*, h. 93. Bandingkan dengan uraian Muhammad 'Alî Abû Rayyân, *Târîkh al-Fikr*, h. 34-36.

[47]De Lacy O'leary, *Arabic Thought,* h. 116.

pengaruhnya merambah teologi Islam Sunni.[48] Dalam perkembangan Islam abad ke-17, *Theologia* dan mistisisme menjadi arus kuat bagi munculnya eklektisisme metafisika. Tak hanya nama seperti as-Suhrawardi (aliran illuminatif, *isyrâqiyyah*), Ibn 'Arabî, atau kalangan Avecennian yang Neo-Platonik, melainkan juga Shadr ad-Dîn asy-Syîrâzî (Mulla Shadra, penulis *al-Asfâr al-Arba'ah* sebagai *the last great Persian philosopher* [filosof besar terakhir Persia], kata E. G. Brown) menarik secara dalam akar filsafatnya dari Aristoteles dan Plato. Bahkan, Mulla Shadra merefleksikan kuatnya pengaruh pemikiran *pseudo*-Empedocles, al-Ghazâlî, Mir Damad, ath-Thûsî, asy-Syahrazurî, dan Fakhr ad-Dîn ar-Râzî.[49]

E. Pengaruh Filsafat dalam *Kalâm*

Kuatnya arus pemikiran Yunani, Persia, dan elemen-elemen pemikiran lain dalam struktur bangun pemikiran Islam terefleksi secara kental dalam apa yang disebut "teologi filosofis" (*philosophical theology*) atau *kalâm*, sisi orisinalitas pemikiran filosofis Islam yang paling menonjol. Dalam konteks itu, Mu'tazilah sebagai *the free thinkers of Islam* (istilah Henrich Steiner[50]) adalah aliran teologi yang pertama bersentuhan langsung dengan filsafat Yunani, sehingga perkembangan *kalâm* dari aspek materi dan metodologi sebagai konsekuensi logisnya memberikan karakter yang kuat sebagai "*mu'tazilî*" bagi aliran-aliran *kalâm* dalam Islam yang berkembang selanjutnya.[51] Henrich Steiner, sebagaimana dikutip Edward G. Browne dalam *Literary History of Persia*, menyatakan:

> We may venture to assert that the Mu'tazilites were the first who not only read the translations of the Greek Naturalists and Philosophers prepared under the auspices of al-Mansûr and al-Ma'mûn (AD 754-775 and 813-833), and evolved them from all sorts

[48]De Lacy O'leary, *Arabic Thought*, h. 117-118.

[49]Madjid Fakhry, *A History*, h. 311.

[50]Wiliam Montgomery Watt, *Islamic Philosophy*, h. 46.

[51]Lihat Richard C. Martin, Mark R. Woodward, dan Dewi S. Atmaja, *Defenders of Reason in Islam: Mu'tazilism from Medieval Shool to Modern Symbol* (Oxford: Oneworld, 1997), h. 36.

> of useful knowledge, but likewise exerted themselves to divert from new channels their entire thoughts, which had hitertho moved only in the narrow circle of ideas of the Qur'an, to assimilate to their own uses of Greek culture, and to combine it with their Muhammadan conscience."
>
> *Kita bisa menyatakan bahwa Mu'tazilah adalah orang-orang yang tidak hanya membaca terjemah-terjemah karya kalangan naturalis dan filosof Yunani yang dipersiapkan di bawah sponsor al-Mansûr dan al-Ma'mûn (754-775 dan 813-833M) dan mengembangkannya dari pelbagai bentuk pengetahuan yang bermanfaat, tapi mereka juga melibatkan diri untuk merubah seluruh pengetahuan mereka dari sumber-sumber baru yang hingga sekarang bergerak tidak hanya dalam lingkungan sempit ide-ide al-Qur'an, tapi juga berupaya menggunakan kultur Yunani untuk dikombinasikan dengan ajaran Muhammad (Islam).*

Upaya Mu'tazilah untuk melakukan "sintesis doktrinal-filosofis" yang kemudian menimbulkan problematika yang sangat akut dalam polemik *kalâm-falsafah*, sehingga mereka tepat untuk disebut sebagai *the philosophers of Islam* generasi pertama,[52] menyebabkan kuatnya kecenderungan rasionalitas dalam pelbagai aspek. Sebagai contoh, George F. Hourani, misalnya, ketika mengelaborasi dimensi rasionalitas etika Mu'tazilah menemukan elemen-elemen yang non-Islam, seperti Zoroatrianisme, Manichaean, dan Kristen (yang terakhir ini berdasarkan temuan St. Paul yang mendasarkan etika rasionalnya di atas filsafat Stoic plus Epicurean). Hourani dengan keterangan von Grunebaum mencoba menarik generalisasi bahwa Mu'tazilah adalah orang-orang Irak atau Persia yang latar belakang kulturalnya adalah Babylonia atau Persia, Kristen, Zoroastrianisme, atau Manichaean, sumber-sumber yang terkondisi dalam sejarah sebagai lahan pemikiran filsafat.[53] Dengan diawali gebrakan Mu'tazilah, beberapa disiplin berpikir Yunani mulai meresap dan diharmonisasikan dengan disiplin keislaman konvensional, meski upaya tersebut selalu menimbulkan polemik berkepanjangan. Upaya harmonisasi

[52]Budhy Munawar-Rahman, "Filsafat Islam", h. 322.

[53]Lihat lebih lanjut George F. Hourani, "Islamic and Non-Islamic Origins of Mutazilite Ethical Rationalism", dalam *International journal of Middle East Studies*, nomor 7 (1976), h. 86.

tersebut, antara lain, melalui *manthiq* (logika). Dalam kultur Arab-Islam, bahasa Arab selalu dikaitkan dengan logika, sehingga dikatakan *al-manthiq nahw 'arabî, wa na-nahw manthiq 'arabî* (logika adalah grammar atau aturan berpikir Arab, sedangkan nahwu adalah logika Arab). Al-Ghazâlî melalui karyanya, *al-Qisthâs al-Mustaqîm* dan *Mi'yâr al-'Ilm*, berupaya mencarikan dasar-dasar normatif bagi logikanya yang sebenarnya merupakan sillogisme Aristoteles.[54] Oleh karena itu, Van Ess menyatakan bahwa para teolog Islam mendasarkan argumennya atas dasar logika Yunani dan membantah kesimpulan 'Abd al-Lathîf al-Baghdâdî (w. 629/1231-1232), ilmuwan pada masa Dinasti Ayyubiyyah, bahwa hanya al-Mâwardî (w. 450/1058) yang tertarik dengan logika.[55]

F. Fase-fase Perkembangan Filsafat Islam

Setelah menimba dari sumber historisnya, baik filsafat Yunani, Yunani, Persia, maupun India, dan dari sumber normatifnya, baik al-Qur'an dan hadîts, filsafat Islam berkembang secara marak. Memang, ada pengkaji yang menganggap bahwa filsafat Islam tidak berkembang lagi dan berhenti pada Ibn Rusyd. Sebagian pengkaji yang lain berpendapat bahwa filsafat Islam tetap berkembang hingga sekarang. Sebagai "pembacaan" terhadap sejarah, sejarah dan perkembangan filsafat Islam dipengaruhi oleh cara pandangan kesejarahan, atau filsafat sejarah, yang terkait dengan teori-teori sejarah yang diterapkan oleh para pengkaji. M. M. Sharif, editor antologi filsafat Islam, *A History of Muslim Philosophy*, mengatakan, "sejarah filsafat, tanpa kecuali, ditulis atas dasar asumsi model filsafat sejarah yang dianut penulisnya (*Histories of philosophy have been invariably written in the light of philosophies of history presupposed by their authors*)."[56]

---

[54]Josef van Ess, "The Logical Structure of Islamic Theology", dalam Issa J. Boullata (ed.), *An Anthology of Islamic Studies* (Montreal: McGill-Indonesia IAIN Development Project, 1992), h. 50. Tulisan ini sebenarnya merupakan satu bagian yang diterbitkan ulang dari karyanya, *Logic in the Classical Islamic Cultures.*

[55]*Ibid*., h. 21.

[56]Lihat M. M. Sharif, "Introduction", dalam M. M. Sharif (ed.), *A History of Muslim Philosophy* (New Delhi: Low Price Publications, 1995), vol. I, h. 1. Sharif

"Bercermin" dari penulisan sejarah pemikiran filsafat Islam dalam antologi ini, *A History of Muslim Philosophy,*[57] kita bisa belajar. Pertama, sejarah filsafat Islam tidak memiliki fase dan perkembangan sendiri yang terlepas dari sejarah Islam pada umumnya. Sejarah filsafat Islam sama dengan sejarah Islam umumnya, yang misalnya, mengikuti babakan seperti keruntuhan kota Baghdad (1258) sebagai titik tolak suatu babakan (yang umumnya dianggap sebagai awal kemunduran Islam).[58] Itu karena yang disebut dengan pemikiran "filsafat Islam" dalam perkembangan awal mencakup dimensi yang luas. Bagaimana filsafat Islam berjalin-berkelindan dengan teologi (kalâm). Bahkan, ada penulis, seperti 'Alî 'Abd al-Râziq, yang memasukkan fiqh sebagai kajian filsafat Islam, meskipun harus

---

mengevaluasi secara kritis kecenderungan studi peradaban muslim dalam sejarah yang lebih banyak didasarkan atas filsafat sejarah sosial, sebagaimana dianut intelektual abad ke-20 (dengan merujuk kepada Danilevsk, Spengler, dan Toynbee) bahwa sebagaimana gelombang, organisme dan masyarakat serta peradabannya bergerak dalam "dinamisme gelombang". Pada titik tertentu, menurutnya, mungkin benar, dan belum tentu pada titik lain. Tidak ada masyarakat, dikaitkan dengan kebudayaan, tegas Sharif dengan mengutip Sorokin, yang dapat secara keseluruhan dilihat sebagai organisme.

[57]*A History of Muslim Philosophy*: *with Short Accounts of Other Disciplines and The Modern Renaissance in Muslim Lands* (Sejarah Filsafat Islam: Disertai dengan Uraian Singkat tentang Renaissance Modern di Dunia Islam) adalah sebuah antologi (bungai rampai, kumpulan tulisan) tentang filsafat Islam yang ditulis oleh beberapa pakar yang sebagian besar dan hampir semua adalah penulis muslim. Sebagaimana ditulis oleh M. M. Sharif dalam pengantarnya, antologi ini ditulis atas dorongan S. M. Sharif, penasihat bidang pendidikan di Pemerintah Pakistan pada tahun 1957 bahwa ketika itu tidak ada karya yang detil mengenai sejarah filsafat Islam. Oleh karena itu, ia meminta M. M. Sharif untuk membuat rancangan karya ini yang ditulis oleh delapan puluh penulis dari seluruh dunia. Atas dasar ini, dibentuklah panitia atau tim merancang isi antologi ini, yaitu: I. I. Kazi (wakil kanselor Universitas Sind, sebagai ketua), S. M. Sharif (anggota), Mumtaz Hasan (sekretaris keuangan Pemerintah Pakistan, anggota), Kalifah Abdul Hakim (direktur Institute of Islamic Culture, Lahore, anggota), Serajul Haque (Kepala Jurusan Bahasa Arab dan Studi Islam di University of Dacca, anggota), M. Abdul Hye (dari Universitas Negeri Rajashi), dan M. M. Sharif (anggota, sekretaris). M. M. Sharif (1893-1965) adalah pendiri *Pakistan Philosophical Congress*. Lihat M. M. Sharif, "Preface", dalam M.M. Sharif (ed.), *A History of Muslim Philosophy,* vol. I, hlm. vii; Budhy Munawar-Rachman, "Filsafat Islam", dalam Muhamad Wahyuni Nafis (ed.), *Rekonstruksi dan Renungan Religius Islam* (Jakarta: Paramadina, 1996), hlm. 333.

[58]Sharif, "Introduction", dalam M.M. Sharif (ed.), *A History,* vol. I, h. 13.

dengan catatan, bahwa filsafat Islam sebagai produk berpikir rasional, harus dibedakan dengan cara berpikir lain.

Kedua, sejarah filsafat, seperti halnya sejarah sosial, ditinjau dari filsafat sejarah yang mendasarinya, bukanlah seperti organisme (makhluk hidup) yang berkembang linear (lurus, satu arah menuju satu titik jenuh): dari masa kanak-kanak, matang, tua, dan meninggal, bukan juga seperti gelombang yang hanya sekali mengalami puncak, seperti teori sejarah Ibn Khaldûn. Sejarah secara dinamis bisa mengulangi fase sebelumnya. Oleh karena itu, filsafat Islam bisa saja mengalami beberapa gelombang kemajuan. Bahkan, ketika di suatu kawasan, pemikiran filsafat Islam tampak mundur, tapi pada saat yang sama di kawasan lain justeru mengalami kemajuan. Sebagai bagian dari budaya (*culture*), berkaitan dengan pemikiran filsafat Islam, "tidak ada hukum universal yang mengatur bahwa setiap budaya yang pernah mengalami perkembangan harus berkembang lagi dengan atau tanpa moment semula". Suatu budaya mungkin saja mengalami perkembangan pada suatu waktu, mungkin juga berkembang lagi dalam kondisi lain, atau justeru mengalami kemunduran. Budaya bisa mengalami pertumbuhan (*rise*), bahkan mencapai puncak perkembangannya (*peak*), dan kemunduran atau kejatuhan (*fall*) beberapa kali.[59]

Ada dasar pertimbangan di atas, fase-fase perkembangan filsafat Islam, sebagaimana dikemukakan dalam antologi ini, adalah sebagai berikut:

[59]Sharif, "Introduction", dalam M.M. Sharif (ed.), *A History,* vol. I, h. 3.

NO.	FASE PERKEMBANGAN	ABAD	KARAKTERISTIK	TOKOH/ ALIRAN
i	Pemikiran Pra-Islam	Sebelum abad ke-1 H/ 6-7 M.	Yunani, Persia, India, dsb.	Aristoteles, Plato, dsb.
ii	Kesiapan Berfilsafat	Kedatangan Islam pada abad ke-1 H/ 7 M	Peran ajaran al-Qur'an yang menjadi sumber dan inspirasi filsafat Islam: ajaran rasional, etika, ekonomi, dan politik	-Para penafsir yang rasional mengungkap dimensi-dimensi mendalam ajaran-ajaran al-Qur'an melalui mekanisme *ta'wîl*
1.	Fase awal	1-7 H/ 7-13 M (Runtuhnya Baghdad, 1258 M)	Gerakan teologis-filosofis	Teolog awal Islam: Mu'tazilah, Asy'ariyyah, Thahâwiyyah, Mâturidiyyah, Zhâhiriyyah, Ikhwân al-Shafâ'
			Gerakan tashawuf	Tokoh tashawuf praktis (*'amalî*) dan filosofis (*falsafî*): 1. al-Hasan al-Bashrî (110/728), 2. Abû Hâsyim (160/776), 3. Ibrâhîm bin Adham (160/777), 4. Syaqîq al-Balkhî (194/810), 5. Al-Muhâsibî (243/857), 6. Rabî'ah al-'Adawiyyah (185/801), 7. Dzû al-Nûn al-Mishrî (245/859), 8. Abû Yazîd (260/874), 9. Junaid al-Baghdâdî (298/910), 10. al-Hallâj (309/922), 11. Suhrawardî Maqtûl (587/1191), 12. Ibn 'Arabî (638/1240)
			Gerakan filsafat dan sains	"Filosof" yang banyak tertarik dengan filsafat dan sains yang dipengaruhi dominan oleh pemikiran Yunani: 1. al-Kindî (260/873), 2. Muhammad bin Zakariyyâ al-Râzî (313/925), 3. Miskawaih (421/1030), 4. Ibn Sînâ (428/1037), 5. Ibn Bâjjah (533/1138), 6. Ibn Thufail (581/1185-6), 7. Ibn Rusyd (595/1198), 8. Nâshir al-Dîn al-Thûsî

				(672/1274)
			Gerakan "para penempuh jalan tengah" atau penempuh sintesis	Ulama yang mengkritik pengetahuan rasional dan merekonsiliasikan dengan sumber agama: al-Ghazâlî (505/1111), Fakhr al-Dîn al-Râzî (606/1209)
2.	Fase Perkembangan I: "Penyerapan Menge-jutkan"	Selama setengah abad (paron pertama abad ke-7 H/ 13 M)	Fase akhir Dinasti 'Abbâsiyyah (1157-1258)	Pengaruh ulama Hanbalî, seperti Ibn al-Jawzî (1116-1200M)
3.	Fase Perkembangan II:	Dari runtuhnya Baghdad (656 H/1258M) – 1111 H/ 1700 M	Gerakan teologis-filosofis	Ibn Taymiyyah (728/1328)
			Gerakan tashawuf	1. Jalâl al-Dîn al-Rûmî, 2. Mahmud Syâbistarî (720/1320), 3. al-Jîlî (832/1428), 4. 'Abd al-Rahmân Jâmî (898/1492), 5. Ahmad Sirhindî (1007/1596)
			Gerakan filsafat	Jalâl al-Dîn al-Dawwânî (907/1501), Ibn Khaldûn
			Gerakan "para penempuh jalan tengah"	Aliran Ishfahân, Shadr al-Dîn al-Syîrâzî atau Mulla Shadra (1050/1640)
			Pemikiran politik	Ibn Khaldûn
			Perkembangan bidang-bidang lain: bahasa dan sastra, arsitektur, seni lukis, musik, kajian-kajian sosial (historiografi dan jurisprudensi), sains (geografi, matematika, astronomi, fisika, mineralogi, kimia, sejarah alam, dan kedokteran	Para ilmuwan Muslim
4.	Fase Kegelapan Islam	Selama satu setengah abad 1111-1266 H/ 1700-1850 M	-Kemunduran dunia Islam -"*Silver lining*": ada sisi yang menggembirakan, yaitu perkembangan bahasa, gramar, dan sastra Urdu	
5.	Renaissance modern	Abad ke-13 H/ 19 M – sekarang	-Renaissance di Timur Dekat dan Timur Tengah: 1. Arabia, Yaman, Irak, dan Syiria 2. Afrika Utara 3. Mesir 4. Turki 5. Iran 6. Untas negara	1. Muhammad bin 'Abd al-Wahhâb 2. Tarekat Sanûsiyyah 3. Muhammad 'Abduh 4. Zia Gökalp 5. Hâjî Mulla Hâdî 6. Sabziwârî 7. Jamâl al-Dîn al-Afghânî.
			-Renaissance di Asia Selatan dan Asia Tenggara 1. Indo-Pakistan 2. Indonesia	1. Syâh Waliyullâh al-Dihlawî, AhmadKhan, Iqbal 2. Sejumlah organisasi dan tokoh-tokoh, seperti Muhammadiyyah, NU, Persis; Akhmad Dahlan, dsb

G. Penutup

Perspektif historis tentang akar sejarah filsafat Islam serta perkembangan yang diperlihatkan menunjukkan terjadinya asimilasi pelbagai unsur yang membentuknya. Namun, ketika dinternalisasi atau diserap oleh para filosof Islam, terjadi penafsiran-penafsiran terhadap pemikiran yang diterima dan pengembangan-pengembangan secara orisinal. Dalam ungkapan lain, dalam persentuhan antara kultur Islam dengan kultur-kultur yang membentuk filsafat Islam, terjadi proses "adopsi" (kontinuitas dengan persamaan, *continuity with agreement*) dan "adaftasi" (kontinuitas dengan perbedaan, *continuity with difference*), di mana setelah pemikiran luar diterima atau diadopsi, terjadi proses adaftasi dengan melakukan harmonisasi antara kebenaran rasional yang diterima dengan kebenaran tekstual yang berasal dari wahyu. Oleh karena itu, klaim bahwa filsafat Islam bersumber semata-mata dari al-Qur'an dan Sunnah, tentu saja, a-historis, karena bagaimana pun kedua sumber utama ajaran Islam menjadi sumber inspiratif berfilsafat di kalangan muslimin, diskusi tidak akan serumit dan se-*sophisticated*, seperti yang digambarkan dalam sejarah ketegangan-ketegangan semisal antara filosof-teolog, filosof-fuqaha, atau teolog-sufi, dengan isu-isu yang beragam. Debat berkepanjangan antara teolog islam tentang hubungan antara dzat dan sifat Tuhan, misalnya, diinspirasi oleh penuturan al-Qur'an tentang hal itu. Akan tetapi, gaya penuturan al-Qur'an hanya menyentuh "nalar sederhana" yang mampu dicapai oleh semua manusia, karena sifatnya sebagai kitab suci. Diskusi tersebut menjadi tajam, terutama antara Asy'ariyyah dan Mu'tazilah, karena tema dzat dan sifat dijelaskan dalam frame diskusi filsafat tentang substansi (*jawhar*) dan aksidensi (*'aradh*), seperti diperlihatkan al-Ghazâlî dalam kitab *al-Arba'în fî Ushûl ad-Dîn*.

Akar tekstual filsafat Islam dari al-Qur'an dan Sunnah, dengan demikian, harus dipahami secara seimbang dengan akar historisnya, bahwa tradisi filsafat tidak mungkin muncul dalam Islam tanpa persentuhannya dengan filsafat Yunani, Persia, dan tradisi-tradisi filsafat lainnya. Sebaliknya, dengan akar tekstual

itu, karena kepentingan untuk menjelaskan doktrin agama di atas fondasi rasional, orisinalitas sesungguhnya ada dalam filsafat Islam. Kenyataan ini membantah klaim yang berkembang di kalangan islamis, semisal Renan, bahwa filsafat Islam hanya merupakan "kutipan panjang" atau teks yang dikutip (*nuskhah manqûlah*) dengan "baju" Islam dari pemikiran filsafat Yunani. Al-'Allâmah ath-Thabâthabâ'î, misalnya, mengagendakan lebih dari dua ratus isu-isu filsafat yang dielaborasi oleh filosof Islam klasik dan belakangan, termasuk Mulla Shadra. Pengagendaan itu masih belum mencakup perkembangan kontemporer yang sedang terjadi dalam perkembangan isu-isu yang didiskusikan di berbagai belahan dunia Islam. Jika fakta-fakta ini diperhitungkan, maka isu-isu yang didiskusikan semakin bertambah, seperti pemikiran 'Abd ar-Rahmân Badawî, M. M. Sharif, Muhammad 'Imârah, C. A. Qadir, M. Iqbal, Hasan Hanafî, Muhammad 'Âbid al-Jâbirî, dan Nashr Hâmid Abû Zayd (khususnya dalam hal kontribusi hermeneutika terhadap tafsir al-Qur'an).

BAB IV
DIALEKTIKA ANTARA FILSAFAT DAN AGAMA DALAM PEMIKIRAN FILSAFAT ISLAM: KESINAMBUNGAN DAN INTERAKSI

Hikmah/ *filsafat adalah sahabat* syarî'ah/*agama dan saudara sesusuannya, maka celaan-celaan dari orang yang menganggap dirinya dari kalangan* syarî'ah *adalah celaan-celaan yang paling menyakitkan, disertai dengan permusuhan, kebencian, dan perseteruan yang terjadi antara keduanya, padahal keduanya pada fitrahnya bersahabat, dan saling mencintai dilihat dari hakikat dan pembawaannya*

(Ibn Rusyd)[1]

A. Pendahuluan

Sejarah mencatat bahwa interaksi yang sangat intensif antara filsafat dan agama terjadi sejak adanya rambatan "gelombang Hellenisme" (*the wave of Hellenism*), meminjam istilah William Montgomery Watt, peradaban Yunani, Persia, Romawi, dan unsur lain ke dunia Islam pada masa penerjemahan karya-karya Yunani pada era al-Ma`mûn.[2] Meski beberapa intelektual muslim, seperti Seyyed Hossein Nasr, menekankan posisi

[1]Ibn Rusyd, Fashl al-Maqâl fî Mâ Bayn al-Hikmah wa asy-Syarî'ah min al-Ittishâl (Mesir: Dâr al-Ma'ârif, t.th.), h. 67.

[2]Lihat William Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and Theology, an Extended Survey* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1992), h. 33.

penting al-Qur'an dan hadits sebagai sumber dan inspirasi terjadinya interaksi filsafat dan ajaran Islam,[3] F. E. Peters dengan begitu yakin menyatakan bahwa secara historis pembedaan antara "ilmu-ilmu keislaman" dan "ilmu-ilmu asing" membuktikan terjadinya interaksi tersebut. Pandangan Islam, atau pandangan relatif kecil muslim, yang terdidik dalam kultur asing itu atau Hellenisme, telah menunjukkan bahwa mereka adalah pewaris Plato dan Aristoteles.[4]

Doktrin Islam telah berinteraksi dengan dua proses, yaitu Aristotelianisme dan Neo-platonisme sebagai dua arus pemikiran besar Yunani. Namun, kedua arus pemikiran itu saling mempengaruhi, yaitu Aristotelianisasi Neo-platonisme dan Neo-platonisasi Aristotelianisme. Sebagaimana disebutkan pada pembahasan sebelumnya, proses pertama lebih terkait dengan level ontologi *beings*, sedangkan yang kedua, persoalan metafisika yang dikaitkan dengan kosmologi.[5] Kenyataan ini menyebabkan bahwa doktrin Islam, terutama metafisika, tidak lagi "steril" dan murni bersifat normatif yang dasarnya adalah teks (al-Qur'an dan hadits), melainkan juga bersifat historis dengan masuknya pemikiran eksternal, termasuk filsafat.

Fakta historis mencatat bahwa munculnya teologi skolastik di pertengahan abad ke-18 merupakan manifestasi semangat baru penelitian yang dimunculkan karena masuknya filsafat Yunani ke dunia Islam. Munculnya teologi skolastik St. Thomas Aquinas (1225-1274) dengan teologi naturalnya di dunia Kristen Katolik, misalnya, merupakan mata rantai yang menghubungkan antara tradisi filsafat Yunani dan tradisi pemikiran Islam ke dunia Barat di abad pertengahan. Aquinas membangun sistem filsafat dan teologinya melalui komentator-komentator Aristoteles, seperti Ibn Rusyd (Averroës), atau pemikiran Ibn

[3]Lihat Seyyed Hossein Nasr, "The Qur'an and Hadith as Source and Inspiration of Islamic Philosophy", Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman (eds.), *History of Islamic Philosophy* (London dan New York: Routledge, 1996), Part I, h. 27-39.

[4]F. E. Peters, "The Greek and Syriac Background", dalam Nasr dan Leaman (eds.), *History of Islamic Philosophy,* h. 40-41.

[5]Yegane Shayegan, "The Transmission of Greek Philosophy to the Islamic World", dalam Nasr dan Leaman (eds.), *History of Islamic Philosophy*, h. 93.

Sînâ yang di dunia Latin abad pertengahan ketika itu menjadi bagian pemikiran spekulatif untuk pembuktian rasional adanya tuhan dan problematika hubungan wahyu-rasio atau filsafat-teologi.[6]

B. Situasi Sejarah: Deklinasi Teologi Rasional Mu'tazilah dan Bangkitnya Teologi "Moderat" Asy'ariyah

Sebagaimana diketahui, persentuhan intensif Islam dengan filsafat dimulai dari masa penerjemahan karya-karya Yunani, termasuk dalam bidang flsafat. Puncak dari ketegangan antara keduanya terlihat dari polemik antara al-Ghazâlî dan Ibn Rusyd. Menurut Majid Fakhry, apa yang disebut sebagai kemunduran atau deklinasi rasionalisme teologi yang mengiringi masa penerjemahan itu adalah reaksi terhadap Mu'tazilah sebagai teologi rasional yang dalam kurun waktu seabad setelah wafatnya Wâshil ibn 'Athâ`, pencetusnya, pada masa al-Ma`mûn, di mana teologi Mu'tazilah ketika itu berkolaborasi dengan kekuasaan politik yang menjadikannya sebagai doktrin teologis resmi penguasa. Namun, pada masa al-Mutawakkil, afiliasi teologi Mu'tazilah dengan kekuasaan telah diruntuhkan oleh kebijakan politik baru.[7] Begitu juga, sebutan "*al-i'tiqâd al-qâdirî*" (teologi versi al-Qâdirî), tepatnya teologi seorang khalifah Abbasiyyah, al-Qâdir Billâh (381-423 H/ 991-1031 M), yang dialamatkan kepada Mu'tazilah pada masa 'Abbasiyyah menandai keruntuhan citra aliran teologi tersebut di kalangan kaum muslimin ketika itu. Lima prinsip ajaran (*al-ushûl al-*

[6]Tentang pemikiran Islam dalam hal hubungan antara filsafat dan ajaran agama, terutama filsafat Averroisme, dan pengaruh terhadap metafisika Kristen abad tengah, terutama pada St. Thomas Aquinas dalam upaya harmonisasi kebenaran wahyu dan rasio atau hubungan filsafat dan teologi (*scientia sacra*), lihat, antara lain, J. M. Heald, "Aquinas", dalam James Hastings (ed.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics* (New York: Charles Scribner's Sons dan Edinburgh: T. & T. Clarck, 1925), vol. I, h. 653; James A. Weiseipl, "Thomas Aquinas (Thommaso d'Aquino)", dalam Mircea Eliade (ed.), *The Encyclopaedia of Religion* (New York: Macmillan Publishing Company dan London: Collier Macmillan Publshers, 1987), vol. 14, h. 483-486.

[7]Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy* (London: Longman dan New York: Columbia University Press, 1983), h. 203.

khamsah) dan pengajaran ilmu *kalâm*, menurut Muhammad 'Imârah, ketika itu diharamkan, meski afiliasi Mu'tazilah-Syî'ah (Zaydiyyah) memperoleh kekuatan politis dalam kekuasaan Dinasti Buwayh yang kemudian melahirkan tokoh besar Mu'tazilah generasi akhir, 'Abd al-Jabbâr.[8]

Meski terjadi afiliasi Mu'tazilah-Syî'ah, secara umum kondisi sosio-kultural dan politis menunjukkan terjadinya deklinasi rasionalisme teologi. Menurut Fakhry, deklinasi tersebut secara monumental ditandai dengan menguatnya tradisionalisme Ahmad ibn Hanbal dalam sistem berpikir teolog yang secara metodologis adalah *mu'tazilî*, yaitu Abû al-Hasan al-Asy'arî (w. 935). Dalam debat yang terkenal dalam literatur-literatur *kalâm* tentang keadilan Tuhan (*al-'adl, Divine justice*) antara al-Asy'arî dan al-Jubba'î, terlepas dari validitasnya sebagai historis atau tidak historis, menunjukkan bahwa al-Asy'arî merupakan teolog anti-Mu'tazilah.[9] Dari beberapa problema *kalâm* yang dielaborasi, semisal hubungan perbuatan manusia dan kekuasaan Tuhan, sifat-sifat-Nya, al-Qur'an (diciptakan atau bukan), dan sebagainya, Fakhry mencatat bahwa signifikansi historis "reformis" al-Asy'arî tidak terletak pada eleborasinya untuk memecahkan problema-problema teologis yang dimunculkan oleh Mu'tazilah. Akan tetapi, keinginan al-Asy'arî untuk mengeksplorasi metode dialektika serta secara *ipso facto* berikhtiar menelusuri jalan tengah dalam klaim-klaim yang dilakukan oleh kalangan tradisionalis dan anti-rasionalis merupakan hal yang sangat signifikan. Jika posisi teologinya harus diungkapkan dalam formulasi *bilâ kayfa*, sehingga lebih bersifat "agnostik", tentu harus dibedakan antara posisi "agnostisisme" al-Asy'arî dengan agnostisisme buta.[10]

Meski membongkar teologi rasional Mu'tazilah, metode *kalâm* al-Asy'arî adalah bentuk analogis dari metode Mu'tazilah. Akan tetapi, substansi pemikirannya menegaskan kembali tesis-

[8]Muhammad 'Imârah, "Qâdhî al-Qudhâh 'Abd al-Jabbâr ibn Ahmad al-Hamadzânî", dalam Muhammad 'Imârah (ed.), *Rasâ`il al-'Adl wa at-Tawhîd* (Cairo dan Beirut: Dâr asy-Syurûq, 1988), cet. ke-2, h. 26-27.

[9]Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, h. 204.

[10]Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, h. 208.

tesis Hanbalian.[11] Dengan demikian, menurut Fakhry, agaknya rasionalisme teologi terkait erat dengan "substansi" pemikiran, bukan "metode" berpikir yang diterapkan, karena apa yang disebutnya sebagai deklinasi rasionalisme teologi adalah kebangkitan Asy'ariyyah yang substansi pemikirannya "neo-Hanbalian" yang justeru diberikan pendasaran rasional dengan metode Mu'tazilah.

Situasi sejarah seperti diuraikan di atas menjadi situasi yang menjadikan dialektika antara filsafat dan agama berjalan semakin rumit. Bangkitnya kalangan Asy'ariyyah menandai kuatnya kelompok "penjaga agama", yang mmomentumnya adalah munculnya para tokoh-tokohnya yang tidak hanya ahli dalam bidang agama, melainkan juga terdidik dalam filsafat, seperti al-Ghazâlî dan Fakhr al-Dîn al-Râzî. Mereka layaknya "pencari jalan tengah" dalam konteks ketegangan filsafat dan doktrin.

C. Hubungan Dialektis Filsafat dan Ajaran Agama

Menurut Fazlur Rahman, memang terjadi ketegangan antara filsafat dengan agama. Sebagai contoh, dari teori metafisika dan epistemologi Yunani, para filosof Islam mengembangkan ide tentang dualisme yang radikal antara badan dan roh yang menjadi bagian dari sistem filsafat semisal al-Fârâbî (w. 339 H/ 950 M) dan Ibn Sînâ (370-428 H/980-1037 M) tentang kekekalan roh setelah mati. Filsafat Ibn Rusyd (w. 594 H/ 1198 M) tentang roh lebih mendekati ortodoksi dibanding filsafat. Kritik sistematis al-Ghazâlî (w. 1111 M) dalam *Tahâfut al-Falâsifah* (Inkoherensi Pemikiran Para Filosof) terhadap model pemikiran tersebut, seperti kritiknya terhadap ide kekekalan alam dengan menunjukkan paradoks-paradoks di dalamnya serta kekeliruan filsafat, merupakan contoh yang paling representatif tentang ketegangan sekaligus telah terjadinya interaksi filsafat dan agama. Ketegangan tersebut, menurut Rahman, telah mengajukan persoalan fundamental tentang kebenaran: apakah

[11]Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, h. 207.

ada pluralisme kebenaran (filsafat dan agama) atau hanya monisme kebenaran.[12] Sama dengan tanggapan Kant[13] terhadap kegagalan argumen rasional spekulatif filsafat tentang eksistensi tuhan (argumen ontologis, kosmologis, dan teleologis) di mana ditemukan sejumlah antinomi (kontradiksi antarargumen yang statusnya sama-sama kuat) bahwa para filosof telah melakukan pilihan untuk percaya, Rahman menganggap para filosof senderung kepada kebenaran monistik (kebenaran doktrin) sebagai kebenaran final. Tesis penting Rahman untuk menemukan harmonisasi antara kedua kebenaran tersebut adalah bahwa "kebenaran agama sebenarnya adalah kebenaran filosofis, tetapi menyatakan dirinya dalam simbol-simbol imaginatif, bukan dalam rumusan-rumusan rasional yang telanjang saja…" Rahman dalam konteks itu mengistilahkan agama sebagai "filsafat massa" (*philosophy of masses*).[14] Implikasi pandangan itu adalah bahwa pada level apa pun, suatu sistem teologi/metafisika memiliki sisi rasionalitas.

Ada dua kemungkinan yang terjadi, menurut Rahman, dari ketegangan (*tension*) filsafat dan agama. Pertama, agama tetap melanjutkan spekulasi filosofis, meski mendapat tekanan ortodoksi dengan menyediakan medium heterodoksi, sebagaimana yang dilakukan sufisme filosofis. Kedua, dogma tetap bekerja dalam sistem ortodoksinya sehingga memunculkan *kalâm* sebagai bangunan pemikiran (*body of thought*) yang sistematis yang meliputi epistemologi dan metafisika, seperti "ortodoksi" filosof-teolog Fakr ad-Dîn ar-Râzî (w. 606 H/ 1209).[15] Kedua penyikapan tersebut barangkali oleh Rahman dikatakan

---

[12]Fazlur Rahman, *Islam* (Chicago dan London: University of Chicago Press, 1979), h. 117-120.

[13]Tentang kritik Kant terhadap kegagalan filsafat (argumen ontologis, kosmologis, dan teleologis) membuktikan adanya tuhan serta bagaimana filsafat memberikan ruang bagi iman (baca: dogma), lihat, antara lain, *Immanuel Kant, Religion within the Limits of Reason Alone*, trans. Theodore M. Greene dan Hoyr H. Hudson (New York: Harper Torchbooks, 1999). Lihat juga pengantar Theodore M. Greene dan Hoyr H. Hudson, "The Historical Context and Religious Significance of Kant's Religion" dalam buku tersebut.

[14]Fazlur Rahman, *Islam*, h. 120-121.

[15]Fazlur Rahman, *Islam*, h. 121.

sebagai pengaruh filsafat terhadap pemikiran Islam melalui "penyerapan" (*absorption*) dan "reaksi" atau—meminjam istilah Fadlou Shahedina dalam *Arabic Philosophy and West: Continuity and Interaction*[16] melalui dua proses sekaligus—yaitu: (1) proses adopsi elemen-elemen kultur lain dan (2) pada saat yang sama terjadi proses seleksi atau adaftasi kultur luar tersebut dengan nilai-nilai kultur internal. Dengan demikian, terjadinya ketegangan antara kebudayaan Islam dan Yunani seperti terlihat dalam debat logika-bahasa Mattâ (870-940) dan as-Sîrâfî (893-979) atau ketegangan antara *falsafah* dan *kalâm* versi al-Ghazâlî dan Ibn Rusyd. Trilogi karya al-Ghazâlî, *Maqâshid al-Falâsifah, Tahâfut al-Falâsifah*, dan manual logika Aristoteles, *Mi'yâr al-'Ilm*, menggambarkan pertarungan filsafat dan agama. Al-Ghazâlî menarik pembedaan antara ilmu-ilmu filsafat, seperti logika, dan ilmu-ilmu keagamaan, seperti metafisika, di mana terjadi kekeliruan para filosof. Tiga nama yang disebutnya secara khusus adalah Aristoteles, al-Fârâbî, dan Ibn Sînâ. Kritik al-Ghazâlî sebenarnya ditujukan secara langsung kepada Muslim Neo-platonis dan kepada Aristoteles secara tidak langsung. Dalam *Tahâfut al-Falâsifah*, al-Ghazâlî menganggap ada 16 persoalan metafisis dan 4 persoalan fisika yang mengancam keimanan, di antaranya: keabadian alam semesta, pengetahuan Tuhan tentang hal-hal yang universal saja, dan penolakan kebangkitan jasmani. Meskipun demikian, kritik al-Ghazâlî terhadap *falâsifah* yang dimunculkannya kembali dalam otobiografinya, al-*Munqidz min adh-Dhalâl*, diarahkan kepada argumen mereka yang dianggap "berjalan miring", bukan karena mereka dianggap "tidak Islami". Al-Ghazâlî menyatakan, sebagaimana dikutip Oliver Leaman, sebagai berikut:

> *It is the metaphysical sciences that most of the philosophers' errors are found. Owing to the fact that they could not carry out apodiectic demonstration according to the conditions they had postulated in logic, they differed a great deal about metaphysical questions. Aristotle's doctrine*

[16]Fadlou Shahedina, dalam Theresa-Anne Druart (ed.), *Arabic Philosophy and the West: Continuity and Interaction* (Washington: Georgetown University, 1988), h. 25.

> *on these matters, as transmitted by al-Fârâbî and Ibn Sînâ, approximates the teachings of the Islamic philosophers.*[17]
>
> Pada persoalan-persoalan metafisikalah di mana sebagian besar kekeliruan para filosof ditemukan. Karena mereka tidak mampu menunjukkan demonstrasi argumen yang jelas kebenarannya sesuai dengan syarat-syarat yang mereka tetapkan dalam logika, mereka banyak berbeda pendapat tentang persoalan-persoalan metafisika. Doktrin Aristoteles tentang persoalan-persoalan ini, sebagaimana diterima oleh al-Fârâbî dan Ibn Sînâ, mendekati ajaran-ajaran para filosof Islam.

Dalam persoalan keabadian alam semesta, titik-tolak pendekatan al-Ghazâlî terhadap *falâsifah* adalah menjelaskan betapa sulitnya untuk merekonsiliasikan antara dasar-dasar pandangan sentral mereka tentang Tuhan dan dunia dengan konsep Islam,[18] atau antara filsafat dan dogma. Meski mengkritik filsafat dari fondasinya, karyanya, *Maqâshid al-Falâsifah*, yang menjelaskan ide-ide pokok *falsafah* memberikan kesan pada skolastisisme Kristen bahwa al-Ghazâlî sendiri adalah seorang *faylasûf*.[19] Jika kesan tersebut benar, ketika melakukan reaksi atau adaftasi filsafat dengan dogma, al-Ghazâlî dengan sistem berpikirnya telah mengadposi atau menyerap elemen-elemen filsafat. Dalam upayanya membantah ide yang mengukuhkan keberadaan suatu materi yang abadi, al-Ghazâlî, misalnya, menyatakan bahwa ada tiga aspek pokok dalam setiap perubahan apa pun: lapisan dasar (*substratum*), bentuk (*form*), dan ketiadaan/ kekurangan (*privation*). *Substratum* adalah subyek yang berubah, *form* adalah tujuan di mana perubahan tersebut diarahkan, sedangkan *privation* menunjukkan bahwa bentuk terdahulu tidak ada lagi pada awal perubahan terjadi.[20] Dengan

---

[17]Oliver Leaman, *An Introduction to Medieval Islamic Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), h. 38.

[18]Oliver Leaman, *An Introduction*, h. 40.

[19]Oliver Leaman, *An Introduction,* h. 40. Menurut penjelasan Majid Fakhry, *Maqâshid al-Falâsifah*, telah diterjemahkan ke bahasa Latin versi Dominicus Gundissalinus, *Logica et Philosophia Algazelis Arabis*, dan menimbulkan kesan yang keliru bagi para tokoh skolastik abad ke-13 bahwa al-Ghazâlî adalah seorang Neoplatonis model Ibn Sînâ. Lihat Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, h. 221-222.

[20]Oliver Leaman, *An Introduction,* h. 52.

pendasaran rasional tentang perubahan tersebut, bukan pendekatan tekstual-normatif, terjadi interaksi secara internal dalam kesadaan al-Ghazâlî antara pemikiran spekulatif dan doktrinal sekaligus. Meskipun demikian, kritik al-Ghazâlî tersebut terhadap filsafat telah mengakibatkan hampir kelumpuhan total pemikiran spekulatif di dunia Islam. Pada kurun sesudahnya, *ahl al-hadîts* menemukan ungkapan monumentalnya dalam abad ke-8 H/ 14 M melalui karya Ibn Taimiyyah, *Muwâfaqat Sharîh al-Ma'qûl li Shahîh al-Manqûl*,[21] yang mengkritik keras tesis-tesis para filosof dan teolog rasional. Karya tersebut memiliki pengaruh yang kuat terhadap pembentukan pemikiran Islam pada abad-abad berikutnya. Universitas al-Azhar mengeluarkan filsafat dari kurikulumnya, kecuali setelah melalui modernisasi Jamâl ad-Dîn al-Afghânî dan Muhammad 'Abduh.[22]

D. Perkembangan Pemikiran "Spekulatif" *Kalâm*

Pemikiran "spekulatif"[23] sebenarnya bersentuhan secara intensif dengan Mu'tazilah sebagai teolog rasional dan para pemikir bebas Islam (*the free thinkers of Islam*). Karena interkoneksi dalam sejarah teologi Islam antara Mu'tazilah dan

[21]Agaknya adanya kesulitan untuk memastikan bahwa Ibn Taimiyyah dengan beberapa karyanya yang lain, *Naqdh al-Manthiq* dan *ar-Radd 'alâ al-Manthiqiyyîn*, benar-benar menyingkirkan pemikiran rasional-spekulatif dalam sistem berpikirnya, karena sebagaimana tampak dalam karyanya, *al-Muwâfaqah*, pada karya-karyanya yang lain, *Dar` Ta'ârudh al-'Aql wa an-Naql*, ada kemungkinan bahwa Ibn Taimiyyah berikhtiar menelusuri jalan tengah dengan merekonsiliasikan antara *'aql* (spekulasi) dan *naql* (teks atau *nash*), meski sangat mungkin bahwa karya terakhir ini merupakan bentuk apologinya tentang "rasionalitas" *naql*. Kesan Fazlur Rahman (*Islam*, h. 123) di atas barangkali bertolak dari dikotomisasi ketatnya antara tradisionalis (*ahl al-hadîts*) yang sistem berpikirnya tekstual-normatif dan rasionalis (*ahl ar-ra`yi*) yang berpikir secara spekulatif.

[22]Fazlur Rahman, *Islam*, h. 40.

[23]Pemikiran "spekulatif" *kalâm* agaknya merupakan nalar rasional terhadap teks, sehingga kebenaran rasional harus tidak bertentangan dengan kebenaran tekstual. Ketika menjelaskan *'ilm* (ilmu) dalam pandangan Mu'tazilah, Marie Bernand menyatakan bahwa *'ilm*, menurut mereka, bukan suatu pencarian abstrak yang mengijinkan petualangan spekulatif murni, melainkan penggalian terhadap suatu petunjuk yang jelas (*dalîl*) dengan menggunakan nalar (…le *'ilm*, pour Mu'tazilite, n'est pas la recherche d'une vérité abstraite permettann l'aventure purement

Asy'ariyyah, maka yang terakhir ini juga mengembangkan basis rasional pada level tertentu bagi sistem teologinya. Atas dasar ini, beberapa aspek spekulasi *kalâm* Asy'ariyyah, al-Asy'arî dalam teologinya, sebagaimana dikemukakan, memiliki peran penting dalam sejarah dalam hal penanganan isu *kalâm* dan penanganan metodologisnya.

Abû Bakr al-Bâqillânî (w. 1013 M) merupakan salah satu tokoh Asy'ariyyah generasi kedua. Menurut Fakhry, kontribusi menonjol al-Bâqillânî bagi perkembangan Asy'ariyyah adalah kontribusi metode *kalâm*nya yang dalam *at-Tamhîd* dikemukakannya penjelasan sistematis panangan Asy'ariyyah dan kerangka metafisikanya. Sebagaimana al-Ghazâlî, terutama dalam *al-Mustashfâ*, 'Abd al-Qâhir al-Baghdâdî, terutama dalam *Kitâb Ushûl ad-Dîn*, dan 'Adhud ad-Dîn al-Îjî dalam *al-Mawâqif fî 'Ilm al-Kalâm*, sebagai pendasaran epistemologis bagi metafisika,[24] al-Bâqillânî juga pada awal *at-Tamhîd*nya memberikan pendasaran epistemologi bagi metafisika Asy'ariyyah. Ilmu, menurut definisi al-Bâqillânî, adalah "pengetahuan tentang obyek berdasarkan realitas obyektifnya". Sebagaimana diskusi yang berkembang di kalangan

---

spéculative, il est l'exploitation pa la raison d'un indice probant…). Lihat Machasin, "Epistemologi 'Abd al-Jabbâr bin Ahmad al-Hamadzani", *al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies* (Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga, 1991), nomor 45, h. 44.

[24]Diskusi tentang "ilmu" (atau pendasaran epistemologis) bagi keyakinan tampaknya dianggap merupakan bagian bahasan yang sangat penting dan mendasar dalam karya-karya *kalâm* abad pertengahan, baik Mu'tazilah maupun Asy'ariyyah. Begitu juga karya-karya *kalâm* hampir tidak mengabsenkan bahasan tentang kritik terhadap sofisme (*sûfisthâ`iyyah*) dalam bentuk nihilisme (*'inâdiyyah*), skeptisisme (*ahl asy-syakk*), maupun relativisme (*'indiyyah, ashhâb at-tajâhul*). Untuk menyebut sebagai contoh saja, 'Abd al-Jabbâr dari Mu'tazilah menulis satu volume tersendiri (XII tentang *an-nazhar wa al-ma'ârif*) dari karyanya, *al-Mughnî fî Abwâb at-Tawhîd wa al-'Adl* (Cairo: al-Mu`assasat al-Mishriyyah li at-Ta`lîf w at-Tarjamah wa al-Inbâ` wa an-Nasyr/ Wizârat ats-Tsaqâfah wa al-Irsyâd al-Qawmî, 1965), Abû 'Alî menulis *Naqdh al-Ma'rifah*, dan Abû Hârits al-Muhâsibî menulis *Risâlah fî Mâ`iyyat al-'Aql* (dalam al-Qûtilî, *Kitâb al-'Aql wa Fahm al-Qur`ân*. Tentang epistemologi al-Baghdâdî, lihat A. J. Wensinck, *The Muslim Creed: Its Genesis and Historical Development* (New York: Oriental Books Reprint Corporation, 1979), h. 251-264. Tentang perbandingan antara al-Bahdâdî, as-Sanûsî, dan al-Ghazâlî, lihat Louis Gardet dan M. M. Anawati, *Introduction à la Théologié Musulmane: Essai de Théologié Comparée* (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1981), h. 381-383, atau pada bab II tentang "Sources de la Connaisance et Travail Théologique" (h. 374 ff).

mutakallimûn tentang wujûd, obyek pengetahuan, menurutnya, mencakup obyek yang ada (*mawjûd*) dan yang tidak ada (*ma'dûm*). Berbeda dengan Mu'tazilah, kalangan Asy'ariyyah menganggap bahwa *ma'dûm* adalah satu hal, yang sering diformulasikan dengan *syai'iyyat al-ma'dûm*. Al-Bâqillânî mengkategorikan ilmu menjadi dua: pengetahuan manusia yang bersifat temporal dan pengetahuan Tuhan yang bersifat abadi. Pengetahuan temporal manusia dikalsifikasikan menjadi pengetahuan rasional dan pengetahuan otoritatif, suatu klasifikasi yang semula dikemukakan oleh Mu'tazilah dan diadopsi oleh aliran teologi lain.[25]

Salah satu bentuk spekulasi *kalâm* klasik adalah pembuktian adanya Tuhan melalui teori yang sering dikenal sebagai atomisme. Menurut Fakhry, atomisme muncul sebelum munculnya Asy'ariyyah, meskipun Ibn Khaldûn menyatakan bahwa al-Bâqillânî memperkenalkan premis-premis rasional yang mendasari argumen atau teori, seperti eksistensi atom. Dalam karya skisme dan heresiografi paling awal, *Maqâlât al-Islâmiyyîn* oleh al-Asy'arî, dikemukakan bahwa atomisme menjadi mapan dalam lingkungan teologis pada pertengahan abad ke-9. Dhirâr ibn 'Amr yang semasa dengan Wâshil ibn 'Athâ` telah memperkenalkan dualisme antara substansi dan aksiden. Pada abad ke-9, teori atomisme *kalâm* mulai mengambil bentuk final. Berdasarkan penjelasan al-Asy'arî, dapat disimpulkan bahwa Abû al-Hudzayl al-'Allâf (w. 841/849), al-Iskâfî (w. 854/855), al-Jubbâ`î (w. 915), Mu'ammar, Hisyâm al-Fuwathî, dan 'Abbâd ibn Sulaymân menerima atomisme dalam bentuk berbeda. Spekulasi metafisis tentang substansi dan aksiden yang semula dikembangkan Mu'tazilah tersebut diadopsi dengan beberapa modifikasi oleh tokoh-tokoh teologi post-Mu'tazilah. Bagaimana pun, ide Aristotelian tetap menjadi dominan dalam atomisme tentang substansi-aksiden atau *matter and form* tersebut [26]

[25]Majid Fakhry, *A History*, h. 210-211.
[26]Majid Fakhry, *A History*, h. 213-214.

Kalâm ortodoks juga menerima doktrin filsafat tentang *being niscaya* (*necessary being*) dan "tergantung" (*contingent being*), atau dalam istilah Ibn Sînâ antara *wâjib al-wujûd* dan *mumkin al-wujûd*, suatu isu metafisis yang mempengaruhi teolog skolastik Kristen, semisal St. Thomas Aquinas. Meski demikian, pembedaan obyektif filsafat antara esensi dan eksistensi ditolak. Ibn Sînâ memaknai *being* secara univokal, di mana makna yang sama diterapkan pada Tuhan dan alam semesta yang mengandung ide patheisme, tapi ditolak oleh *kalâm* ortodoks. *Being*, menurut *kalâm* ortodoks, adalah ekuivokal. Akhirnya, para teolog pada level-level tertentu mengembangkan pemikiran spekulatif yang oleh Rahman disebut sebagai "metafisika *kalâm*", tapi tidak mengangkat filsafat di atas "*super-science*" *kalâm*,[27] atau tidak melampaui batas nalar teks-teks keagamaan. Dengan ungkapan lain, dimensi nalar *burhânî* (diskursif, demonstratif) *kalâm* "mengabdi" pada, atau berada dalam lingkungan, nalar *bayânî* (nalar terhadap "teks" [sebagai teks suci atau pemikiran ulama terdahulu yang diperlakukan sebagai "teks"]).[28]

E. Agama (Sufisme) Filosofis: Tradisi "Baru" Filsafat

Fazlur Rahman mencatat perkembangan pemikiran spekulatif pasca-al-Ghazâlî dengan karakteristik khusus yang diistilahkannya dengan "filsafat keagamaan murni" (*pure religious philosophy*) atau "agama filosofis" (*philosophic religion*). Perkembangan baru tradisi filsafat tersebut diawali oleh filsafat illuminasi Syihâb ad-Dîn as-Suhrawardî (w. 587/1191) yang dipengaruhi oleh Ibn al-'Arabî. Tradisi baru tersebut bertolak dari dasar naturalis dan rasional, tapi berupaya membangun pandangan dunia (*world view*) yang jelas sekali adalah religius. Shadr ad-Dîn asy-Syîrâzî (Mulla Shadra) (w. 1050 H/1640 M) dalam *al-Asfâr al-Arba'ah* mengembangkan secara final ide tentang illuminasi tersebut.[29]

---

[27]Fazlur Rahman, *Islam*, h. 122.

[28]Lihat penjelasan lebih lanjut dalam Muhammad 'Âbid al-Jâbirî, *Bun-yat al-'Aql al-'Arabî: Dirâsah Tahlîliyyah Naqdiyyah li Nuzhum al-Ma'rifah fî ats-Tsaqâfat al-'Arabiyyah* (Beirut: al-Markaz ats-Tsaqâfî al-'Arabî, 1993), h. 383 ff.

[29]Fazlur Rahman, *Islam*, h. 123-124.

Mengapa Rahman menyebut gerakan baru pemikiran tersebut sebagai "agama"? Agaknya, sebagai suatu doktrin yang ingin "menjembatani" sekat-sekat doktrinal metafisika *kalâm* yang berpusat pada teks dan metafisika filsafat yang rasional, sufisme filosofis yang disebut Rahman "agama filsafat" membangun sistem ajaran metafisika yang sangat berbeda dengan *kalâm,* filsafat, maupun sufisme konvensional. Sistem ajaran yang sangat berbeda itulah yang membentuk suatu "agama", yaitu suatu pendasaran sistematis yang diklaim sebagai logis-rasional (filsafat) dan eksperensial (dialami secara subyektif sebagaimana dalam sufisme umumnya). Bahkan, dengan pandangan reformisnya terhadap sufisme, Rahman dalam *Islamic Methodology in History*, melihat sufisme filosofis yang mengambil bentuk gerakan *popular religion* sejak abad ke-16-17 M (abad ke-12-13 dalam era Kristen) dalam membangun sistem ajaran melampaui agama. Ia menyebut sufisme seperti itu tidak hanya sebagai "agama dalam agama, melainkan agama di atas agama" (*not only as a religion within religion, but as a religion above religion*).[30] Sufisme filosofis tersebut dikatakan ingin menjembatani pola pikir filsafat dan *kalâm*, meski dalam faktanya sistem yang dibangunnya tetap saja tidak bisa menghindari terjadinya benturan. As-Suhrawardî dengan dua ajarannya, emanasi (*faydh*) dan gradasi wujud (*marâtib al-wujûd*), membantah tesis Ibn Sînâ tentang pembedaan antara esensi dan eksistensi, pembedaan para filosof antara tuhan dan manusia, dan menafikan "kemungkinan" (*contingency*) dan "keniscayaan"

[30]Meski menyebut adanya bagian dari sufisme yang menjadi sistem keagamaan tersendiri setelah menjadi gerakan *popular religion,* Rahman juga mengakui bahwa sufisme sebagai kehidupan spiritual adalah jelek, karena dalam perkembangan awalnya, sufisme merupakan bentuk protes secara moral-spiritual terhadap perkembangan politis-doktrinal tertentu. Perkembangan di abad ke-2, misalnya, yang ditandai dengan munculnya asketisme yang dihubungkan dengan nama Hasan al-Bashrî adalah bentuk protes moral atas kondisi yang ada. Tidak ada yang salah dengan ajaran tentang tanggung-jawab untuk melakukan perbaikan moral tersebut jika dihubungkan dengan ajaran al-Qur'an. Namun, sayangnya, gerakan tersebut segera menunjukkan gejala-gejala *reaksi yang ekstrem* yang ingin menegasikan dunia. Ide ini, tentu saja, tegas Rahman, tidak didukung oleh al-Qur'an. Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History* (New Delhi: Adam Publishers & Distributors, 1994), h. 106-107.

yang dianggap subyektif dan merupakan konstruksi mental murni.[31]

Dengan munculnya tradisi "baru" gerakan tersebut, filsafat Islam tidak mati dengan serangan ortodoksi al-Ghazâlî, sebagaimana ditunjukkan oleh kesarjanaan Barat. Keputusan mata rantai intelektualitas di dunia muslim Sunni dihubungkan oleh tradisi filsafat Islam Syî'ah hingga abad ke-11 H/ 17 M dan 12 H/ 18 M.[32] Seyyed Hossein Nasr mencatat hilangnya mata rantai tradisi filsafat yang kondusif di Persia, ketika di dunia muslim Sunni mengalami kemandegan keilmuan dalam perspektif kajian-kajian Barat, disebabkan oleh kajan yang berkutat pada teks-teks Arab, bukan Persia, tentang sejarah pemikiran Islam.[33] Muhammad 'Âbid al-Jâbirî pernah mengkritik penulisan sejarah pemikiran Islam yang cenderung melupakan peran Syî'ah dalam kebangkitan intelektualitas Islam sebagai sentralitas Eropa (*al-markaziyyat al-Aurûbiyyah*)[34] atau hegemoni politis dalam penulisan sejarah yang memarginalisasikan Syî'ah dengan tradisi filsafat "baru" tersebut.[35] Menurut Rahman, karena persentuhannya dengan mistisisme, tradisi "baru" filsafat tersebut merupakan perubahan secara radikal dari upaya rasional untuk memahami realitas secara obyektif ke upaya spiritual untuk hidup secara harmonis dengan realitas tersebut.

F. Penutup

Dalam konteks problematika kebenaran sebagai akibat persentuhan filsafat dan agama antara monisme kebenaran atau pluralisme kebenaran, Rahman menyatakan bahwa secara logis, pluralisme kebenaran adalah sesuatu yang tidak mungkin. Oleh

[31]Fazlur Rahman, *Islamic Methodology*, h. 124.

[32]Fazlur Rahman, *Islamic Methodology*, h. 126.

[33]Seyyed Hossein Nasr, *The Islamic Intellectual Tradition in Persia*, edited by Mehdi Amin Razavi, (Great Britain/ New Delhi: Curzon Press, 1996), h. 47.

[34]Muhammad 'Âbid al-Jâbirî, *Takwîn al-'Aql al-'Arabî* (Beirut: al-Markaz ats-Tsaqâfî al-'Arabî, 1991), h. 162.

[35]Muhammad 'Âbid al-Jâbirî, *Takwîn*, h. 66. Katanya, "Teks-teks sejarah tidak diungkapkan sehubungan dengan kodifikasi ilmu di kalangan Syî'ah (*laqad sakata an-nash 'an tadwîn al-'ilm laday asy-Syî'ah*).

karena itu, para filosof Islam, akhirnya, tetap akan jatuh pada pilihan pertama (kebenaran doktrinal agama). Secara implisit, Rahman ingin mengatakan bahwa pemikiran spekulatif muslim, karena kungkungan bingkai teologis, hanya akan menjadi rasionalisasi dan pembenaran bagi keyakinan yang *established* sebelumnya. Pada level yang paling dasar pun, ide-ide filosofis ditemukan, seperti yang diistilahkannya dengan *philosophy of masses*, kendati "dibungkus" oleh simbol imaginatif. Apa yang disebut sebagai "filsafat massa" dapat kita jelaskan sebagai berikut. Pertama, sesuai dengan proyeknya tentang kritik pendekatan historis atas pendekatan normatif, ia ingin memberikan fondasi rasional filosofis yang kukuh bagi setiap pemikiran keagamaan yang sesungguhnya menjadi bagian dari produk sejarah, kultur, atau pemikiran yang terkait dengan ruang dan waktu, harus dilihat sebagai sistem keagamaan yang terbuka untuk dikritik. Kedua, istilah tersebut berkaitan dengan hubungan filsafat dengan agama. Menurutnya, filsafat dan agama merespon persoalan-persoalan yang sama, menyikapi fakta-fakta yang sama dengan cara yang sama. Oleh karena itu, menurutnya, Rasul sebenarnya adalah seorang filosof. Akan tetapi, karena sasaran misi kerasulan bukanlah elit intelektual, melainkan massa atau manusia dengan level pemahaman yang beragam yang tidak bisa memahami kebenaran filosofis, maka wahyu diturunkan sesuai dengan keperluan mereka dan sesuai dengan taraf kemampuan intelektual mereka. Pada pemikiran keagamaan para filosof semisal Ibn Sînâ, "batas-batas antara pemikiran keagamaan dan rasional bertemu, keduanya tidak memberi reaksi yang seluruhnya berbeda, tidak juga identik, tapi berjalan secara paralel antara satu dengan yang lainnya".[36]

[36]…that on *all the points where the frontiers of religion and rational thought met, the two neither reached utterly different results nor yet were they identical, but seemed to run parallel to one another* (bahwa dalam semua masalah di mana batas-batas pemikiran agama dan rasional bertemu, keduanya tidak menghasilkan kesimpulan-kesimpulan yang sama sekali berbeda, tidak pula keduanya identik, tapi tampak berjalan paralel satu sama lainnya) (Fazlur Rahman, *Islamic Methodology*, h. 119-120).

BAB V
FILSAFAT MORAL ISLAM: TELAAH PERBANDINGAN PEMIKIRAN 'ABD AL-JABBÂR DENGAN PEMIKIRAN AL-'ÂMIRÎ, IBN MISKAWAYH, DAN AL-JUWAYNÎ

Sesungguhnya seandainya tidak ada pengetahuan melalui apa yang bisa dicerap dengan indera, tentu tidak benar dikatakan bahwa manusia mengetahui semua persoalan. Itu adalah pernyataan yang valid. Akan tetapi, tidak boleh juga dikatakan tentang hal itu bahwa pengetahuan-pengetahuan inderawi (empiris) bisa "memvonis" pengetahuan-pengetahuan rasional.

'Abd al-Jabbâr[1]

Kebenaran tidak bisa diketahui melalui orang-orang (yang menganutnya). Justeru orang-orang bisa diketahui melalui kebenaran (yang dianutnya). Kenalilah kebenaran, niscaya kamu akan kenal orangnya, baik mereka sedikit atau banyak jumlahnya. Kenalilah juga yang tidak benar, niscaya kamu akan kenal orang-orangnya

'Alî bin Abî Thâlib[2]

---

[1]'Abd al-Jabbâr, *al-Mughnî fî Abwâb al-Tawhîd wa al-'Adl*, tahqîq Ibrâhîm Madkûr (Cairo: al-Mu`assasah al-Mishriyyah al-'Âmmah li at-Ta`lîf wa at-Tarjamah wa ath-Thibâ'ah wa an-Nasyr dan Wizârat ats-Tsaqâfah wa al-Irsyâd al-Qawmî, 1960-1969), Jilid 12, h. 58. Teksnya: "*innahu lawlâ al-'ilm bi mâ yudrak bi al-hawâs, lamâ shahh an ya'lam al-insân sâ`ir al-'ulûm, fadzâlika shahîh. Lâkinnahu lâ yajûz an yu'abbara 'an dzâlika bi anna 'ulûm al-hawâs qâdhiyah 'alâ 'ulûm al-'aql*".

[2]Sebagaimana dikutip dalam (Pseudo) 'Abd al-Jabbâr, *Syarh al-Ushûl al-Khamsah*, versi Qawâm ad-Dîn Mânakdîm, tahqîq 'Abd al-Karîm 'Utsmân (Cairo: Maktabat Wahbah, 1965/ 1384), h. 62. Teksnya: "*al-haq lâ yu'raf bi ar-rijâl, wa innamâ ar-rijâl yu'rafûn bi al-haq. I'rif al-haq, ta'rif ahlah, qallû am katsurû, wa'rif al-bâthil ta'rif ahlah*"

A. Pendahuluan

Dari perkembangan awal pemikiran filsafat Islam dalam Islam, sebagaimana dipaparkan sebelumnya, kita bisa mengetahui bahwa sangat sulit untuk memisahkan peran teologi Islam, khususnya teologi rasional Mu'tazilah, dan para teolog generasi awal yang disebut sebagai "para filosof Islam generasi awal" (*falâsifat al-Islâm al-asbaqûn*),[3] seperti al-Nazhzhâm dan al-'Allâf, dari kemunculan filsafat Islam. Meskipun secara epistemologis, kalâm dan filsafat Islam berbeda dalam hal sumber, cara berpikir, dan standar kebenaran yang diterapkan, dalam faktanya ketika terjadi dialektika filsafat dan agama, teologi menjadi semacam ruang, di mana kaum Muslim awal menerima perangkat-perangkat berpikir rasional untuk "diharmonisasikan" dengan kebenaran doktrinal. Meskipun, berjalan paralel, dalam analisis Fazlur Rahman, teologi dan filsafat menghasilkan kesimpulan yang sering sama, meski tidak identik. Memang, paralelisme tidak menunjukkan seluruhnya sama, karena ada perbedaan, tapi dalam banyak hal ditemukan, filsafat dan teologi bergelut dalam isu-isu yang sama. Bahkan, sebagaimana dikemukakan sebelumnya, ada yang mengatakan bahwa kalâm (teologi rasional Islam) adalah produk paling cemerlang filsafat Islam.

---

[3]Lihat pembahasan tentang pengertian filsafat Islam dan filosof Islam, dan pemabahasan tentang akar sejarah dan perkembangan filsafat Islam. Menarik untuk diperhatikan bahwa al-Syahrastânî dalam *al-Milal wa al-Nihal* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2009), juz 3, h. 501-526) menyebut generasi sejak al-Kindî, yang umumnya disebut sebagai filosof Islam pertama, sebagai "generasi akhir filosof Islam" (*muta`akhkhirû falâsifat al-Islâm*). Hal itu karena "generasi awal filosof Islam" adalah tokoh-tokoh Islam yang identik dengan status mereka sebagai teolog yang bersentuhan langsung dalam proses masuknya filsafat ke dunia Islam melalui penerjemahan karya-karya Yunani, dan mereka lah yang pertama yang berhadapan dengan isu krusial tentang bagaimana mempertemukan filsafat dengan agama. Dari pergelutan intensif mereka dengan filsafat Yunani, muncullah "metodologi rasional kalâm" yang ditimba dari metodologi filsafat. Dalam perkembangan awal, Mu'tazilah melalui dua fase: "fase non-filosofis", di mana mereka setia dengan metode dalam Islam, seperti analogi fiqh yang digunakan dalam menyikapi isu-isu teologi, dan "fase filosofis", di mana mereka sudah menggunakan metode filsafat, seperti logika Aristoteles. Lihat Wardani, *Studi Kritis Ilmu Kalâm: Beberapa Isu dan Metode* (Banjarmasin: Antasari Press, 2013), h. 11-12; Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of the Kalam* (Cambidge: Harvard University Press, 1976), h. 21-30.

Di antara tokoh penting teologi rasional Mu'tazilah, terutama pada fase pertengahan, adalah 'Abd al-Jabbâr, seorang yang sangat produktif. Sebagai seorang polemis, karya-karya teologisnya tidak hanya menyentuh isu-isu doktrinal, melainkan melebar ke isu-isu filsafat. Bahkan, meski ia berbicara tentang isu-isu doktrinal, pendekatannya bersifat rasional filosofis. Rasionalitas tersebut terlihat dalam menjelaskan persoalan doktrinal, antara lain persoalan etika atau penilaian baik dan buruk (*at-tahsîn wa at-taqbîh*). Dalam proses penilaian tersebut, pertimbangan moral (*moral judgement*) bertolak dari proses berpikir epistemologis, seperti terkait sumber (wahyu atau rasio) dan tolok-ukur kebenaran, yang disebut sebagai "epistemologi moral".

B. Biografi 'Abd al-Jabbâr [4]

Nama lengkapnya adalah 'Abd al-Jabbâr ibn Ahmad ibn Khalîl ibn 'Abdillâh al-Hamadzânî al-Asâdabâdî, yang dikenal dengan gelar kehormatan "'*Imâd al-Dîn*", "*al-Qâdhi*", atau *Qâdhî al-qudhâh*".[5] Berdasarkan keterangan bahwa ia meninggal pada 414, 415, atau 416 H di usia 90 tahun, J.R.T.M. Peters dalam *God's Created Speech* menyimpulkan bahwa 'Abd al-Jabbâr lahir pada 320 H/932 M.[6] Akan tetapi, 'Abd al-Jabbâr sendiri dalam karya-karyanya menyatakan bahwa ia memulai pendidikannya dari Muhammad Ahmad ibn 'Umar az-Za'baqî al-Basî, seorang *muhaddits* yang wafat pada 333 H. Dengan asumsi bahwa 'Abd al-Jabbâr memulai pendidikannya pada usia puluhan tahun, 'Abd al-Karîm 'Utsmân berkesimpulan bahwa 'Abd al-Jabbâr lahir antara tahun 320 dan 325 H.[7] Asadabad, yang diperkirakan

---

[4]Biografi 'Abd al-Jabbâr di sini seluruhnya dikutip dari Wardani, *Epistemologi Kalam Abad Pertengahan* (Yogyakarta: *LKiS*, 2003), h. 19-23.

[5]Tâj ad-Dîn Abû Nasyr 'Abd al-Wahhâb ibn 'Alî ibn 'Abd al-Kâfî as-Subkî, *Thabaqât asy-Syâfi'iyyât al-Kubrâ*, eds. Mahmûd Muhammad at-Tanâjî dan 'Abd al-Fattâh Muhammad al-Hulw, (Cairo: Maktabah 'Îsâ al-Bâbî al-Halabî wa Syurakâ'ih, 1967/1386), juz V, h. 97-98.

[6]J.R.T.M. Peters, *God's Created Speech: A Study in the Speculative Theology of the Mu'tazili Qâdî l-Qudat Abu l-Hasan bin Ahmad al-Hamadhani*, (Leiden: E.J. Brill, 1976), h. 9.

[7]'Abd al-Karîm 'Utsmân, "Muqaddimah", dalam (Pseudo) 'Abd al-Jabbâr, *Syarh al-Ushûl al-Khamsah*, (Cairo: Maktabah Wahbah, 1965), h. 13; Fauzan Saleh, "The Prob-

sebagai tempat kelahirannya, adalah sebuah kota sebelah barat-daya kota Hamadzân di Iran.

Secara sederhana kita dapat membagi perjalanan intelektual 'Abd al-Jabbâr kepada dua fase; fase I (320/325 H - 346 H), fase perkembangan awalnya di Qazwîn, Asadabad, dan Isfahan yang bisa disebut fase "sunni", untuk tidaknya menyebutnya fase ortodoksi, dan fase II (346/957-wafat [415/1024]) disebut sebagai fase "mu'tazili", untuk tidak menyebutnya sebagai fase heterodoksi, yang bisa dibedakan kepada dua, yaitu fase ketika berada di Basrah dan di Bagdad (346/957-369/970) yang merupakan masa-masa awal konversinya dari teologi Asy'arî ke Mu'tazilah dan proses internalisasi doktrin, dan fase ketika berada di Ramahurmuz dan di Rayy (369/970-415/1024) sebagai masa produktif setelah di Bagdad bagi 'Abd al-Jabbâr.

C. Epistemologi dan Etika 'Abd al-Jabbâr di Antara Pemikiran Tokoh-tokoh Lain

Hal pertama yang harus dipahami adalah bahwa pandangan etika 'Abd al-Jabbâr tidak terlepas, bahkan merupakan implikasi, dari pandangan epistemologi ilmu pengetahuan yang dibangunnya. Dari kutipan yang dikemukakan di awal,[8] jelas bahwa ilmu pengetahuan dibangun atas dua sumber. Pertama, sumber-sumber empiris yang bisa dicerap dengan perangkat manusia (*mudrakât*) yang disebutnya "ilmu-ilmu inderawi/empiris" (*'ulûm al-hawâs*). Pengetahuan empiris menjadi dasar pengetahuan manusia, karena dari dunia empirislah, manusia bisa mempertimbangkan banyak hal, termasuk tentang etika. Etika, misalnya, dikenali melalui asas kebermanfaatan (utilitas) yang bisa diukur oleh indera manusia. Kedua, sumber-sumber rasional yang disebutnya sebagai "ilmu-ilmu rasional" (*'ulûm al-'aql*). Pengetahuan manusia melalui indera hanya semacam "gerbang" pengetahuan manusia, meskipun bukan berarti hal

---

lem of Evil in Islamic Theology: A Study on the Concept of *al-Qabih* in al-Qadi Abd al-Jabbâr al-Hamadhani's Thought", (Montreal: McGill University, 1992), Tesis, tidak diterbitkan, h. 10.

[8]Lihat catatan kaki nomor 1.

ini dikatakannya tidak nyata/ riil, karena banyak hal yang bisa diketahui oleh manusia melalui inderanya. Indera bisa menjadi dasar adanya kewajiban *prima facie,* seperti kebermanfaatan atau rasa sakit, misalnya, bisa menjadi pertimbangan awal dalam hal etika. Akan tetapi, pengetahuan inderawi manusia harus diseleksi secara rasional melalui pertimbangan akal, karena empiri (pengalaman) yang dicerap melalui indera tidak memberitahukan fakta sesungguhnya, kecuali melalui olah rasional, seperti mata bisa keliru melihat sesuatu. Oleh karena itu, ilmu pengetahuan empiris, dalam istilah 'Abd al-Jabbâr, "tidak bisa memvonis" kebenaran ilmu pengetahuan rasional.

Atas dasar dua sumber ilmu pengetahuan yang saling terkait itu, pertimbangan etika bersifat intrinsik, dengan dilihat kualitas tindakan. Sebagaimana tampak dari kutipan dari perkataan 'Alî bin Abî Thâlib yang dibubuhkan dalam *Syarh al-Ushûl al-Khamsah*,[9] kebenaran tidak bisa ditentukan oleh sesuatu yang berada di luarnya (subyektif), seperti orang atau tokoh yang menyampaikannya, melainkan sebaliknya, kebenaran bersifat intrinsik. Bahkan, justeru kebenaran instrinsik itulah yang seharusnya dijadikan tolok-ukur dalam menilai seseorang, bukan sebaliknya, orang atau tokoh yang menentukan kebenaran.

Pemikiran epistemologi akan menjadi titik-tolak dalam pertimbangan moral.[10] Pemikiran etika 'Abd al-Jabbâr sebagai implikasi pemikiran epistemologinya di sini akan dikritisi dalam perspektif perbandingan dengan pemikiran para filsuf Islam dan teolog lain tentang hal yang sama. Dengan menarik pemikiran etikanya yang bercorak teologis tersebut ke tengah arus pemikiran etika filosofis, di samping untuk menunjukkan intensitas pergumulan antara teologi dan filsafat, atau antaraliran

[9]Lihat catatan kaki nomor 2.

[10]Lihat lebih lanjut tentang konstruksi pemikiran epistemologi 'Abd al-Jabbâr dan implikasinya terhadap pandangannya tentang etika dalam Wardani, *Epistemologi Kalam Abad Pertengahan*. Sebagian besar pandangan 'Abd al-Jabbâr tentang etika telah saya kemukakan dalam bab III buku ini. Tulisan ini adalah telaah lebih lanjut mengenai epistemologi moralnya, terutama dari perspektif perbandingan yang tidak diuraikan dalam buku itu.

teologi, juga akan tampak sejauh mana teologi dalam memformulasikan doktrin-doktrin Islam diberi pendasaran filsafat yang berkembang pada masa 'Abd al-Jabbâr. Lingkungan filosofis, di mana 'Abd al-Jabbâr bersentuhan dengannya, yang di*blow up* di sini difokuskan pada pemikiran Abû al-Hasan Yûsuf al-'Âmirî (w. 381 H/992 M),[11] Miskawayh (w. 421 H/1030 M), dan al-Juwaynî (1028-1285).

D. Sintesis 'Abd al-Jabbâr dan Pragmatisme al-'Âmirî

Kajian tentang pemikiran al-'Âmirî belum banyak dilakukan, apalagi dalam bentuk kajian komparatif kontrastif. Kajian-kajian awal telah dilakukan oleh Franz Rosenthal dalam *State and Religion According to Abû al-Hasan Yûsuf al-'Âmirî*,[12] beberapa tulisan Mohammed Arkoun, dan pengantar *Kitâb al-I'lâm bi Manâqib al-Islâm* oleh Ahmad 'Abd al-Hamîd Gurâb.[13]

'Abd al-Jabbâr, sebagaimana dikemukakan, membatasi validitas pengetahuan pada tingkat kebenaran kognitif dalam pengertian bahwa dalam konteks epistemologi pengetahuan tidak dapat divalidasi dengan amal. Sebagaimana dinyatakannya dalam *al-Muhîth bi at-Taklîf*,[14] meskipun berintegrasi dengan amal, pengetahuan memiliki tolok-ukur tersendiri yang

---

[11]Nama lengkapnya Abû al-Hasan Muhammad ibn Abî Dzar Yûsuf al-'Âmirî an-Naysâbûrî. Meski tidak populer dalam literatur belakangan, al-'Âmirî dianggap oleh asy-Syahrastânî dalam *al-Milal wa an-Nihal* tokoh filsuf Islam selevel al-Kindî, al-Fârâbî, dan Ibn Sînâ. Abû Hayyân at-Tawhîdî dengan panjang lebar memperbincangkannya dalan *al-Imtâ' wa al-Mu`ânasah* dan mengutip pemikirannya dalam *al-Muqâbasât*, Miskawayh mengutipnya dalam *Jâwidân Khirâd,* penulis *Muntakhab Shiwân al-Hikmah*, asy-Syahrazûrî dalam *Nuzhat al-Arwâh,* Abû al-Ma'âlî dalam *Bayân al-Adyân*, dan al-Kalâbâzî dalam *al-Ta'arruf li Madzhab Ahl at-Tashawwuf*. Karya-karyanya, antara lain, adalah: *al-Ibânah 'an 'Ilal ad-Diyânah, al-I'lâm bi Manâqib al-Islâm, al-Irsyâd li Tashîh al-I'tiqâd, an-Nusuk al-'Aqlî wa at-Tashawwuf al-Millî, al-Itmâm li Fadhâ'il al-Anâm,* dan *at-Taqdîr li Awjuh at-Taqdîr.* Lihat lebih lanjut Ahmad 'Abd al-Hamîd Gurâb, "Muqaddimah 'an al-Mu'allif wa al-Kitâb", dalam Abû al-Hasan Yûsuf al-'Âmirî, *Kitâb al-I'lâm bi Manâqib al-Islâm,* (Cairo: Wizârat ats-Tsaqâfah dan Dâr al-Kâtib al-'Arabî li ath-Thibâ'ah wa an-Nasyr, 1967 M/1387 H).

[12]*Islamic Quarterly*, April, 1956, h. 42-52.

[13]Lihat dalam Abû al-Hasan Yûsuf al-'Âmirî, *Kitâb al-I'lâm,* h. 5-63.

[14]'Abd al-Jabbâr, *al-Muhît bi at-Taklîf*, diedit oleh 'Umar Sayyid 'Azmî, (Cairo: al-Mu'assat al-Mishriyyat al-'Âmmah li at-Ta`lîf wa al-Inbâ` wa an-Nasyr, t.th.), Juz I, h. 15-16.

terpisahkan secara substansial dari pengetahuan. Dalam konteks *epistemologis*, "amal memerlukan pengetahuan, dan, sebaliknya, pengetahuan tidak memerlukan amal" yang semakna dengan perspektif hermeneutis tentang ketidakabsahan mereduksi atau mengkritisi pemikiran seseorang ke latar belakang kehidupannya yang sesungguhnya berada di luar pemikiran.

Meski mengakui tolok-ukur kebenaran korespondensial dengan mendefinisikan pengetahuan sebagai "mengetahui sesuatu berdasarkan kondisi/ realitas obyektifnya tanpa kesalahan atau kekeliruan",[15] al-'Âmirî mengaitkan kebenaran teoritis (*nazariyyah*) dengan kebenaran praksis (*'amaliyyah*). Pendasarannya adalah distingsi yang dibuatnya bahwa manusia secara antropologis memiliki kemampuan teoritis (*qudrah nazariyyah*) dan kemampuan praksis (*qudrah 'amaliyyah*). Penafian salah satu di antara keduanya merupakan penafian terhadap hakikat manusia secara esensial.[16] Jika pandangan dualitas manusia pada 'Abd al-Jabbâr mendasari secara logis apa yang dikonstruk sebagai "etika humanis", dualitas manusia al-'Âmirî berimplikasi pada diadopsinya pragmatisme epistemologis[17] bahwa pengetahuan yang valid adalah pengetahuan yang memungkinkan seseorang melakukan aktivitas-aktivitas positif, sebagaimana aktivitas positif mesti bertolak dari pengetahuan yang sahih pula. Ada independensi antara pengetahuan dan amal. Dengan begitu, al-'Âmirî menetapkan fondasi etis yang kokoh bagi pengetahuan dielaborasi secara mendalam dalam karya, *al-Itmâm li Fadhâ`il al-Anâm*, bahwa pengetahuan yang

---

[15]Teksnya:

الإحاطة بالشيء على ما هو به من غير خطأ و لا زلل

(al-'Âmirî, *Kitâb al-I'lâm*, h. 84(.

Tentang kebenaran koherensi, dikemukakannya ketika membahas fungsi akal untuk mencapai kebenaran.

[16]Ahmad 'Abd al-Hamîd Gurâb "Muqaddimah...", h. 25.

[17]Pragmatisme berasal dari *pragmatikos* (Yunani) atau *pragamaticus* (Latin) yang berarti "cakap dalam urusan hukum, negara, dan dagang". Sebagai aliran filsafat, pragmatisme menyatakan bahwa pengetahuan yang diperoleh bukan untuk kepentingan kognitif murni, melainkan untuk mengerti masyarakat dan dunia. Sebagai aliran etika, pragmatisme menyatakan bahwa yang baik adalah apa yang dilaksanakan. Lihat A. Mangunhardjana, *Isme-isme dari A dan Z*, (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 1997), h. 189-190.

valid adalah pengetahuan memiliki utilitas yang, menurutnya, meliputi manfaat individual, sosial-masyarakat, dan sosial-politik. Klasifikasi disiplin-disiplin keilmuan kepada *al-'ulûm al-milliyyah* (ilmu-ilmu keagamaan) dan *al-'ulûm al-hikmiyyah* (ilmu-ilmu kearifan) tampaknya masih menunjukkan penekanan al-'Âmirî tentang keterkaitan pengetahuan dan amal secara epistemologis maupun etis.[18]

Pragmatisme epistemologis al-'Âmirî tersebut secara logis akan mempengaruhi kecenderungannya ke etika pragmatisme, suatu hal fundamental yang membedakannya dari sintesis 'Abd al-Jabbâr. Kondisi historis-kultural yang memisahkan keduanya adalah bahwa al-'Âmirî dibentuk oleh lingkungan sufistik, disamping lingkungan filosofis. Sebagaimana pada kasus Ibn Hazm, ketika mengemukakan konsep *thard al-hamm* (mengusir kegelisahan), menyatakan bahwa kesempurnaan moral diperoleh melalui illuminasi dengan mendekatkan diri kepada Tuhan, literalisme berpikirnya membawanya kepada pragmatisme etis,[19] berbeda dengan 'Abd al-Jabbâr yang bersentuhan dengan lingkungan teologis-filosofis. Filsafat etika al-'Âmirî menunjukkan kuatnya corak sufistik. Beberapa karyanya merupakan karya dalam bidang sufisme, semisal *Minhâj ad-Dîn* yang dikutip oleh al-Kalâbâdzî dalam *al-Ta'arruf li Madzhab Ahl al-Tashawwuf* (hlm. 87-88) dan barangkali *al-Nusuk al-'Aqlî wa al-Tasawwuf al-Millî.*[20] Perspektif sufisme yang memungkinkan *dimensi* pragmatisme epistemologis maupun etis adalah kesatuan pengetahuan pengetahuan dan amal, dan hanya dengan penerapan ajaran-ajaran agama secara konsisten seseorang dianggap memperoleh pengetahuan sejati melalui intimasi Tuhan-hamba.

---

[18]*Al-ulûm al-milliyyah* mungkin bersifat kongkret/*hissiyyah* (ilmu hadîts), rasional/*'aqliyyah* atau abstrak (ilmu *kalâm*), bersifat kongkret dan rasional (ilmu fiqh), atau bersifat instrumental (ilmu bahasa). *Al-'ulûm al-hikmiyyah* meliputi fisika (*thabî'iyyat*), metafisika, matematika, dan logika. Menurut Arberry, dalam *Reason and Revelation in Islam*, sebagaimana dikutip Ahmad 'Abd al-Hamîd Gurâb, klasifikasi al-'Âmirî sebenarnya bertolak dari kontras akal-wahyu yang pertama kali, menurut al-Ahwânî, dikemukakan oleh al-Kindî (Gurâb, "Muqaddimah...", h. 84).

[19]Majid Fakhry, *Ethical Theories in Islam* (Leiden: E. J. Brill, 1991), h. 169-170.

[20]Ahmad 'Abd al-Hamîd Gurâb, "Muqaddimah...", h. 20.

E. Sintesis 'Abd al-Jabbâr dan Aristotelianisme Ibn Miskawayh

Ibn Miskawayh (w. 421 H/ 1030 M)[21] adalah filsuf Islam yang menyumbangkan bagian yang sangat penting dalam bangunan pemikiran etika Islam. Sebagaimana 'Abd al-Jabbâr, Miskawayh hidup dalam konteks sosio-historis dan kultural Dinasti Buwayh, tapi dalam lingkungan filosofis. Abû Hayyân at-Tawhîdî menyebut nama Miskawayh beberapa kali dalam karyanya, *al-Imtâ' wa al-Mu`ânasah.*[22]

Sebelum mengkontraskan etika 'Abd al-Jabbâr dengan etika Miskawayh untuk mengidentifikasinya dengan kecenderungan deontologis-teleologis dalam arus pemikiran etika Barat, akan dikemukakan lebih dahulu posisi umum filsafat Miskawayh. Karena karya-karyanya meng*cover* wilayah kajian yang beragam, dari sejarah ke psikologi hingga kimia, tentu ada prinsip sentral dalam *body of thought* pemikiran filsafatnya, walaupun suatu rumusan yang akurat adalah sesuatu yang tidak mungkin. Dalam *al-Fawz al-Ashghar*, pemikiran Miskawayh merepresentasikan secara jelas pengaruh ide Neo-platonisme dalam hal eksistensi dan keesaan Tuhan untuk merekonsiliasikannya dengan Islam. Bahkan, ia mengklaim bahwa argumen Aristoteles

---

[21]Nama lengkapnya adalah Ahmad ibn Muhammad ibn Ya'qûb atau sering disebut Abû 'Alî al-Khâzin yang lebih dikenal dengan Miskawayh atau Ibn Miskawayh. Beberapa tokoh, semisal Margoliouth dan Bergsträsser memilih alternatif pertama, sedangkan Brockelmann memilih alternatif kedua. Menurut Margolioth, Miskawayh lahir pada 330/941. Namun, A. Badawî memperkirakannya pada 320/932 atau lebih awal lagi, karena Miskawayh sebelumnya menyertai al-Muhallabî, *wazîr,* yang antara 339/950 dan 352/963, atas dasar anggapan bahwa usianya ketika itu minimal sembilan belas tahun. Ia meninggal pada 9 Safar 421/ 16 Februari 1030. Di antara karya-karyanya adalah: *al-Fawz al-Akbar, al-Fawz al-Asgar, Tajârib al-Umam* (sejarah), *Uns al-Farîd* (kumpulan anekdot, ayat, *maxim*, dan pepatah), *Tartîb as-Sa'âdah* (etika dan politik), *al-Mustawfâ* (ayat-ayat pilihan), *Jâwidân Khirâd* (kumpulan prinsip-prinsip kearifan), *al-Jâmi', al-Siyar, Kitâb al-Asyribah, Tahdzîb al-Akhlâq*, dan *Thahârat an-Nafs*. Lihat A. Badawî, "Miskawayh", dalam M. M. Sharif (ed. with introduction), *A History of Muslim Philosophy* (New Delhi: Low Price Publications, 1995), vol. I, h. 469-470).

[22]Lihat Abû Hayyân at-Tawhîdî, *al-Imtâ' wa al-Mu'ânasah*, (Beirut: al-Maktabat al-'Arabiyyah, t.th.), juz I h 31-32, 35-36, dan 136. Di sini dijelaskan bahwa Abû Hayyân memberi Miskawayh karya Îsâgûjî, *Shafw asy-Syarh*. Miskawayh, menurut keterangan Abû Hayyân, bertemu dengan al-'Âmirî, namun Miskawayh tidak mengutip sedikit pun dari pemikiran al-'Âmirî.

tentang "penggerak yang tak bergerak" (*unmoved mover, al-muharrik al-awwal alladzî lâ yataharrak*) untuk membuktikan eksistensi Tuhan merupakan argumen yang kuat dan dapat diterima agama. Corak pemikirannya menunjukkan kuatnya keinginan untuk merekonsiliasikan filsafat dan doktrin, seperti ketegangan antara emanasi dan penciptaan (*creation*) dalam proses munculnya alam semesta.[23]

Pemikiran etika Miskawayh dalam kecenderungannya antara deontologi-teleologi akan dilihat dari konsepnya tentang keadilan. Miskawayh menjelaskan konsepnya tentang keadilan dalam karya tersendiri, *Fî Mâhiyyat al-'Adl*. Menurutnya, keadilan adalah keseimbangan (*al-musâwâh*) antara dua kutub yang ekstrem, tidak kurang atau lebih, banyak atau sedikit, sehingga keadilan lebih dilihat dari proporsionalitasnya. Dengan pemaknaan seperti itu, konsep keadilan merupakan derivasi dari cara berpikir atau pengambilan sikap "jalan tengah". Ide ini adalah Aristotelian.[24] Keseimbangan tersebut diklasifikasikan keadilan yang, menurut Miskawayh sendiri dalam *Tahdzîb al-Akhlâq wa Tathhîr al-A'râq*,[25] merupakan ide Aristoteles, kepada tiga. Pertama, keadilan dalam hubungan Tuhan-manusia yang diformulasikan sebagaimana "*i'thâ` mâ yajib man yajib kamâ yajib*" (memberikan *apa* yang seharusnya diberikan kepada *orang* yang seharusnya menerimanya dengan *cara* seharusnya). Pendefinisian ini tampaknya paralel dengan ide keadilan Aristoteles sebagai "*justice consists in giving everyone his due...*" (keadilan berarti memberi setiap orang akan haknya)[26] Ungkapan "seharusnya" (kewajiban) dalam definisi di atas tidak merujuk kepada kewajiban dalam tradisi moral Kantian. Dalam moral

---

[23]Oliver Leaman, "Ibn Miskawayh", dalam Oliver Leaman dan Seyyed Hossein Nasr (eds.), *History of Islamic Philosophy* (London dan New York: Routledge, 1996), h. 352-353.

[24]Menurut Majid Fakhry (*Ethical Theories*, h. 113), ide tentang keseimbangan tersebut merupakan pengaruh ide Pythagorean dan Neo-platonik, seperti keseimbangan dalam alam semesta.

[25]Miskawayh, *Tahdzîb al-Akhlâq wa Tathhîr al-A'râq* (Beirut: Dâr al-Fikr, 1966), h. 99.

[26]Frank Magill (ed.), *Masterpieces of World Philosophy* (New York: Blackwell, 1999), h. 679.

Kantian, *sense* tentang kewajiban muncul dari kesadaran internal individu yang bersifat otonom. Dalam pandangan Miskawayh, kesadaran tersebut bersifat heteronom. Kedua, hubungan sesama manusia yang asasnya adalah keseimbangan (*nishfah*). Ketiga, pelaksanaan hak-hak yang dibebankan oleh orang sebelumnya (yang telah meninggal). Atas dasar ini, meski sama-sama bersentuhan dengan ide-ide filsafat Yunani melalui tokoh-tokoh Mu'tazilah sebelumnya, semisal al-'Allâf, sebagaimana dijelaskan, etika 'Abd al-Jabbâr tidak merepresentasikan secara jelas ide-ide filsafat semisal etika Aristotelian yang teleologis, sebagaimana yang tampak pada etika Miskawayh. Etika teologis yang dibangun 'Abd al-Jabbâr agaknya dibangun dalam kesadaran doktrinal Islam yang, meski meminjam perangkat metodologis yang tak pelak lagi bercorak filosofis, seperti logika Aristoteles, sangat berbeda. Penekanan ide keseimbangan dalam keadilan tidak ditonjolkan dalam konsep 'Abd al-Jabbâr ketika mendefinisikaannya sebagai "*tawfîr haqq al-gayr wa istîfâ` al-haqq minhu*"[27] (memberikan kepada orang lain haknya). Definisi tersebut tampaknya menekankan keterpenuhan hak-hak orang lain, bukan atas dasar keseimbangan. Jika etika 'Abd al-Jabbâr bertolak dari pandangan sintesis epistemologis tentang ketakterpisahan antara fakta dan konstruksi akal manusia terhadap fakta tersebut, maka etika Miskawayh masih merupakan implikasi dari corak pemikiran epistemologis yang sangat diwarnai oleh psikologinya tentang *nafs* (jiwa). Miskawayh membagi potensi jiwa kepada tiga, yaitu: potensi berpikir (*al-quwwat an-nâthiqah*), potensi pengembangan fisik sebagai makhluk hidup (*al-quwwat asy-syahwâniyyah/al-bahîmiyyah*), dan potensi untuk marah (*al-quwwat al-gadhabiyyah*). Menurutnya, keutamaan pengetahuan dan kearifan (*hikmah*) yang dihasilkannya diperoleh jika gerakan jiwa yang berpikir tersebut beroperasi secara seimbang, tidak keluar dari

[27](Pseudo) 'Abd al-Jabbâr, *Syarh al-Usûl al-Khamsah,* versi Qawâm ad-Dîn Mânakdîm, diedit oleh 'Abd al-Karîm 'Utsmân, (Cairo: Maktabah Wahbah, 1965/1384), h. 301.

kapasitasnya.[28] Ide keseimbangan ini juga tampak ketika dikatakannya bahwa yang baik adalah apa yang menjadi tujuan segala sesuatu, suatu pendefinisian yang mungkin berasal dari Eudoxus (25 sM) yang disebutkan dalam bagian awal *Nichomachean Ethics*. Miskawayh menambahkan bahwa apa yang bermanfaat untuk mencapai tujuan tersebut juga dapat dikategorikan sebagai baik, sehingga sarana (*means*) dan tujuan (*end*) mempunyai kualifikasi etika yang sama. Akan tetapi, menurutnya, kebahagian atau kebaikan adalah sesuatu yang relatif yang tergantung pada standar individual. Kebaikan adalah hanya merupakan satu bagian dari apa yang sesungguhnya baik, sehingga esensinya tidak bersifat otonom dan benar-benar berbeda.[29] Dari pemikiran etika tersebut, beberapa catatan penting dapat dikemukakan sebagai berikut. Pertama, seperti 'Abd al-Jabbâr yang memberikan pendasaran adanya relativitas pertimbangan etika dengan skeptesisme epistemologis melalui konsepnya tentang afektivitas (*sukûn al-nafs*) pengetahuan, di sini Miskawayh memberikan pendasaran bagi relativitas etika. Kedua, dengan menyatakan bahwa sarana dan tujuan memiliki kualifikasi moral, bangunan etika Miskawayh tidak bisa secara arbitrer dilabeli sebagai teleologis atau deontologis. Namun, suatu hal yang dapat dicatat adalah kecenderungan kuatnya ke etika Aristotelian yang teleologis. Berbeda dengan 'Abd al-Jabbâr, Miskawayh adalah figur yang mengkombinasikan antara karir politik sebagai bendaharawan Dinasti Buwayh pada masa 'Adhud ad-Dawlah dan aktivitas filsafatnya, terutama bersama Abû Sulaymân as-Sijistânî dan Abû Hayyân at-Tawhidî.[30]

---

[28]Lihat lebih lanjut Kâmil Muhammad Muhammad 'Uwaydhah, *Ibn Miskawayh: Madzâhib Akhlâqiyyah*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993/1413), h. 39.

[29]A. Badawî, "Miskawayh", h. 475.

[30]Oliver Leaman, "Ibn Miskawayh", h. 252. Agaknya dari kondisi sosio-historis yang dialamilah, Miskawayh menyatakan bahwa keadilan sesama manusia harus didasarkan "memberi dan menerima" (*al-akhz wa al-i'thâ`; take and give*). Atas dasar ini pula, ia menyatakan wajibnya loyalitas rakyat terhadap penguasa sebagai tuntutan moralitas keadilan. Hubungan loyalitas tersebut, dalam perumpamaannya, adalah "hubungan pemilik rumah dengan penghuni-penghuninya" yang harus loyal karena kebaiknya, suatu ide moralitas yang benar-benar merepresentasikan kondisi yang dialaminya.

F. Sintesis 'Abd al-Jabbâr dan Voluntarisme al-Juwaynî

Para sejarahwan Islam klasik dan modern umumnya menganggap al-Juwaynî (419-478/1028-1085) sebagai teolog transisional penting yang menghubungkan antara kecenderungan lama *kalâm* Asy'ariyah dan *via moderna* al-Gazâlî (W. 1111) dan penerusnya. Beberapa karya al-Juwaynî telah diterbitkan dan diterjemahkan ke bahasa Barat. Kajian penting tentang pemikirannya, antara lain, dilakukan oleh Louis Gardet dan G. C. Anawati dalam *Introduction à la Théologie Musulmane, Essai de Théologie Compareé*, dan M. Allard dalam *Le Problème des Attributs Divins dans la doctrine d'al-Aš'arî et de ses premiers grands disciples.*[31] Kritik sistematis al-Juwaynî terhadap etika 'Abd al-Jabbâr meliputi kritik terhadap epistemologi dan ontologi moral.

G. Kritik al-Juwaynî Terhadap Ontologi dan Epistemologi Moral 'Abd al-Jabbâr

1. Kritik Ontologis

Ontologi moral Mu'tazilah secara umum yang menjadi target kritik al-Juwaynî dapat dibagi menjadi dua bagian. Pertama, pandangan bahwa jenis-jenis tindakan tertentu, seperti membunuh adalah perbuatan jahat karena esensinya, sehingga semua tindakan yang dikategorikan dalam kategori tersebut adalah jahat tanpa mempertimbangkan kondisi-kondisinya. Etika al-Ka'bî, yang oleh Hourani disebut absolutisme etika,[32] mengambil bentuk seperti ini. Dalam terminologi teknis al-Juwaynî, tindakan dinilai atas dasar sifat esensial (*shifah*

[31]George F. Hourani, "Juwayni's Criticism of Mu'tazilite Ethics", dalam Issa J. Boullata (ed.), *An Anthology of Islamic Studies*, (Montreal: McGill-Indonesia IAIN Development Project, 1992), h. 124. Tulisan Hourani merupakan bagian yang diterbitkan ulang dari bukunya, *Reason and Tradition in Islamic Ethics.*

[32]Dalam kajian ini penulis menyebutnya sebagai realisme etika, yaitu pandangan etika yang mengakui adanya faktor etis yang dialami, baik yang berkaitan dengan hidup, prilaku, dan perbuatan kongkret, namun menolak terlalu berpegang pada prinsip etis (A. Mangunhardjana, *Isme-isme dari A Sampai Z*, h. 196). Penyebutan realisme etika untuk etika model al-Ka'bî juga dilakukan A. Kevin Reinhart, *Before Revelation*: *the Boundaries of Muslim Moral Thought* (New York: State University of New York Press, 1995), h. 141.

nafsiyyah) pada dirinya. Baik al-Juwaynî maupun 'Abd al-Jabbâr sama-sama menolak pandangan etika tersebut.

Kedua, yang menjadi pandangan etika 'Abd al-Jabbâr, adalah diadopsinya sisi relativitas etika bersama obyektivitas etika yang, karenanya, membentah variant pertama. 'Abd al-Jabbâr menolaknya dalam pernyataan "adalah tidak benar bahwa yang menyebabkan suatu perbuatan menjadi buruk adalah jenisnya (*genus; jins*)".[33] Jenis tindakan adadlah klasifikasi tindakan yang didefinisikan dalam term-term biasa tanpa merujuk kepada nilai. Atas dasar ini, menurutnya, tidak mungkin memutuskan nilai moral pada "membunuh", misalnya, tanpa menghubungkannya dahulu dengan konteksnya; antara membunuh sebagai esksekusi (*qishâsh*) atau sebagai tindak kekerasan umumnya. Dengan mengadopsi pandangan relativisme etika dan menolak variant pertama, ia mengaitkan dalam pertimbangan moral tiga hal berikut: (a) konsep nilai ynag paling umum, seperti baik dan buruk; (b) klasifikasi umum tindakan, seperti membunuh; dan (c) dasar atau aspek tindakan yang dihubungkan dengan konteksnya.

Al-Juwaynî mengkritik pandangan etika kalangan obyektivis, Mu'tazilah, yang menganggap bahwa nilai moral suatu tindakan secara ontologis atas dasar nilai intrinsik. Fokus kritiknya adalah kemustahilan bahwa suatu tindakan dinilai atas dasar suatu sifat tindakan yang bertolak dari sifat tindakan yang lain, karena pertimbangan moralitas tidak terlepas dari dua kemungkinan, yaitu pandangan obyektivis yang bertolak dari nilai intrinsik atau pandangan voluntaris yang menyatakan bahwa pertimbangan moral ditentukan oleh agent di luarnya (wahyu). Atau, barangkali, al-Juwaynî menyatkan bahwa obyektivitas nilai melihat pertimbangan moral dari sifat esensial (*shifah nafsiyyah*) tindakan atau voluntasi melihatnya dari *shifah ma'nawiyyah* (sifat tindakan dinilai baik atau buruk yang ditentukan oleh agent di luar).[34] Menurut Hourani, dengan

[33]Berbeda dengan Hourani ("Juwaynî`s Criticism of Mu'tazilite Ethics", h. 131), di sini penulis menerjemahkan *jins* dengan jenis (*genus*). Uraian tentang hal ini dapat dilihat dalam Fauzan Saleh "The Problem of Evil…", h. 61-62.

[34]Al-Juwaynî, *Kitâb al-Irsyâd ilâ Qawâthi' al-Adillah fî Ushûl al-I'tiqâd,* (Mesir: Maktabat al-Khânijî, 1950/1369), h. 365.

pernyataannya tersebut, al-Juwaynî menolak teori *ma'nâ* 'Abd al-Jabbâr dengan menyatakan bahwa suatu sifat (jenis umum tindakan, seperti membunuh) tidak dapat dikatakan jahat karena sifat yang dilekatkan padanya (*wajh*, aspek).[35]

Kritik terhadap epistemologi dan ontologi moral obyektivis juga dikemukakan oleh tokoh-tokoh lain, semisal al-Jashshâsh, asy-Syîrâzî, Ibn Hazm, al-Ghazâlî, ath-Thûfî, dan Fakhr ad-Dîn ar-Râzî yang sentralnya dalah keterbatasan rasio untuk menggapai moralitas tanpa naungan wahyu. Kajian ini telah dilakukan secara elaboratif dalam konteks *kalâm* dan fiqh oleh A. Kevin Reinhart dalam *Before Revelation*.[36]

2. Kritik Epistemologis

Pandangan epistemologi 'Abd al-Jabbâr dan Mu'tazilah umum, sebagaimana dikemukakan al-Juwaynî dalam *al-Irsyâd*, adalah sebagai berikut:

ثم المعتزلة قسموا الحسن والقبيح، و زعموا أن ما يدرك قبحه وحسنه على الضرورة والبديهة من غير احتياج إلى نظر، ومنها مايدرك الحسن و القبح فيه بنظر عقلي. و سبيل النظر عندهم اعتبار النظري من المحسنات و المقبحات بالضروري منها :بل يعتبر مقتضى التقبيح والتحسين فى الضروريات فيلحق بها، ثم يرد إليها ما يشاركها فى مقتضياتها . فالكفر عندهم معلوم قبحه على الضرورة، وكذلك الضرر المخض الذى لا يتحصل فيه غرض صحيح، على غير ذلك من تخيلاتهم.[37]

Kemudian Mu'tazilah mengklasifikasikan perbuatan baik dan perbuatan buruk. Mereka mengira bahwa ada perbuatan yang bisa diketahui keburukan dan kebaikannya secara dharûrî *(bertolak dari fakta sederhana yang bisa dipahami, wr) dan secara jelas tanpa memerlukan nalar, sedangkan di antara perbuatan lain, ada yang kebaikan dan keburukan di dalamnya diketahui dengan nalar rasional. Cara melakukan penalaran, menurut mereka, adalah mempertimbangkan aspek yang bisa dipahami secara rasional, berupa aspek-aspek kebaikan dan keburukannya, secara* dharûrî*. Bahkan, kondisi yang bisa menyebabkan kebaikan dan keburukan pada persoalan-persoalan* dharûrî *dipertimbangkan, lalu dianalogikan*

[35] George F. Hourani, "Juwayni`s Criticism…", h. 132.
[36] A. Kevin Reinhart, *Before Revelation*, h. 161-175.
[37] al-Juwaynî, *Kitâb al-Irsyâd*, h. 259-260.

dengannya dan dirujuk kepadanya hal-hal lain yang serupa dalam hal konsekuensi-konsekuensinya yang dimunculkannya. Kufr*, misalnya, menurut mereka, bisa diketahui keburukannya secara* dharûrî*. Begitu juga, kemudaratan murni yang di dalamnya tidak ada tujuan yang benar, dan contoh-contoh lain dari takhayul-takhayul mereka.*

Dari kutipan di atas, etika Mu'tazilah mengklaim bahwa (a) orang yang berakal dengan intuisi intelektualnya secara secara langsung dan niscaya (*'alâ adh-dharûrah*) dapat mengetahui pertimbangan-pertimbangan baik dan buruk dengan tepat, semisal bahwa *kufr* adalah tindakan yang buruk; dan (b) pertimbangan-pertimbangan valid lainnya dapat ditarik melalui inferensi dari pertimbangan-pertimbangan niscaya tersebut dengan nalar rasional (*an-nazar al-'aqlî*).[38]

Kritik al-Juwaynî terhadap epistemologi moral tersebut adalah sebagai berikut. Pertama, di kalangan Mu'tazilah sendiri, tegas al-Juwaynî, terjadi perdebatan tentang prinsip-prinsip dasar etika yang dikatakan dapat diketahui secara rasional, sehingga prinsip-prinsip tersebut tidak bisa merupakan kebenaran-kebenaran yang niscaya. Karena semua pengetahuan etika ditarik dari prinsip-prinsip dasar tersebut, seluruh bangunan etika tersebut, menurut al-Juwaynî, menjadi runtuh. Kedua, "bagaimana", tegasnya, "menyatakan adanya pengetahuan yang *dharûrî* tentang kebaikan dan keburukan, padahal orang-orang tidak sependapat dengan pandangan etika tersebut jumlahnya mencapai standar minimal *tawâtur,* dan untuk melabeli sekelompok orang-orang yang berakal dengan pengetahuan *dharûrî* adalah tidak mungkin, sekalipun mereka dianggap memiliki daya serap yang sama?" Al-Ka'bî (w. 932) dan para pengikutnya dari kalangan Mu'tazilah sendiri, misalnya, menyatakan bahwa pengetahuan *mutawâtir* bisa merupakan pengetahuan yang demonstratif (dengan *istidlâl*) atau langsung. Oleh karena itu, seharusnya Mu'tazilah mengatakan bahwa siapa pun yang memiliki pengetahuan rasional tentang etika dalam konteks itu adalah rival mereka. Di sini al-Juwaynî memperkenalkan konsep *tawâtur* sebagai

[38]George F. Hourani, "Juwayni's Criticism...", h. 126.

patokan dalam pertimbangan historis, bukan pertimbangan etis.[39]

Kritik al-Juwaynî tersebut merupakan kritik terhadap epistemologi moral 'Abd al-Jabbâr yang mengatakan bahwa nilai-nilai moralitas adalah sesuatu yang sudah ada dalam pengalaman rasional manusia. Sebagaimana dijelaskannya dalam *Syarh*, dengan kemampuan rasionalnya manusia memiliki pengetahuan global (*jumlah*) tentang moralitas, sehingga wahyu–yang dianalogikannya dengan dokter terhadap pasien—hanya berfungsi menunjuk tindakan-tindakan tertentu secara partikular.[40] Atas dasar utilitas, misalnya, dengan pengetahuan *dharûrî* seseorang tidak bisa menyatakan bahwa kezaliman adalah suatu tindakan yang baik, karena diketahui secara niscaya, sebagaimana tampak dalam kritiknya terhadap relativisme etika. Menurutnya, dalam persoalan *at-tahsîn wa at-taqbîh,* ada realitas obyektif yang menghubungkan secara inheren antara pertimbangan-pertimbangan subyektif.[41]

Ketiga, al-Juwaynî mengemukakan persoalan yang lebih mendalam. Ada dua hal di mana terjadi ketidaksepakatan Mu'tazilah tentang etika; pertimbangan-pertimbangan normatif dan pengklasifikasian tindakan-tindakan sebagai baik atau buruk, wajib atau diperintahkan. Pada level inilah sesungguhnya Mu'tazilah telah mengklaim bahwa setiap orang memiliki pengetahuan rasional tentang etika dan apa yang mereka sepakati adalah tidak jelas. Menurut Hourani, sasaran kritik al-Juwaynî sebenarnya bukan pada persoalan ketidaksepakatan seperti itu, melainkan ketidaksepakatan teoritis tentang metode memperoleh pengetahuan dengan pertimbangan normatif. Sebenarnya yang terjadi adalah ketidaksepakatan pada persoalan kedua. Mu'tazilah tidak pernah mengklaim bahwa kebenaran pada level ini dapat diketahui secara rasional, dan mereka juga

[39]George F. Hourani, "Juwayni's Criticism…", h. 126-127; al-Juwaynî, *Kitâb al-Irsyâd*, h. 260.

[40](Pseudo) 'Abd al-Jabbâr, *Syarh*, h. 564-565.

[41]'Abd al-Jabbâr, *al-Mugnî*, Juz VI: 1, h. 50-51.

mengakui adanya ketidaksepakatan di sini.[42] Oleh karena itu, menurut Hourani, kritik al-Juwaynî tidak mencapai sasaran.[43]

Atas dasar bahwa '*aql* merupakan sumber pengetahuan, di mana pertimbangan-pertimbangan etika dapat dibangun di atas proposisi-proposisi logika. Pertama, 'Abd al-Jabbâr mengemukakan definisi term-term nilai mendasar; bagaimana term-term tersebut diartikulasikan dan dihubungkan. Ia, misalnya, mengemukakan definisi bahwa "perbuatan jahat adalah perbuatan yang layak untuk dicela melakukannya" (*mâ yastahiqq adz-dzamm*).

Kedua, kebenaran-kebenaran yang berlaku umum, yaitu pernyataan-pernyataan untuk mendefinisikan klasifikasi-klasifikasi tindakan. 'Abd al-Jabbâr sebenarnya membedakan antara definisi dan pernyataan umum tentang fakta non-linguistik, yaitu antara "perbuatan jahat adalah perbuatan yang layak untuk dicela melakukannya" dan "kezaliman selalu merupakan perbuatan jahat". Meskipun tidak membedakan apa yang dalam kajian etika sekarang dibuat distingsi antara pernyataan "analitis" dan "sintetis", ia menyadari bahwa pada pernyataan pertama subyek dan predikat merujuk ke esensi yang sama, sedang pada pernyataan kedua kezaliman bukan merupakan esensi, melainkan dasar (*ground*) yang menjadikan suatu perbuatan sebagai jahat. 'Abd al-Jabbâr membedakan kebenaran-kebenaran yang berlaku umum tersebut kepada dua.[44]

Pertama, proposisi umum yang kebenarannya absolut, semisal "kezaliman adalah jahat", tanpa terikat dengan situasi dan kondisi. Di sini ia ingin memberikan pendasaran bagi etika melalui kebenaran *à priori*. Problem pengetahuan model Kantian yang dikemukakan sebagai kritik terhadap ide tersebut adalah bagaimana kita bisa mengetahui secara *à priori* kebenaran pernyataan sintetis seperti itu. Respon (hipotetis, karena Kant hidup adalah filosof Barat modern) 'Abd al-Jabbâr terhadap prob-

[42]George F. Hourani, "Juwayni's Criticism…", h. 127.
[43]George F. Hourani, "Juwayni's Criticism…", h. 130.
[44]George F. Hourani, "The Rationalist Ethic of 'Abd al-Jabbâr", h. 103.

lem tersebut bercorak dogmatis dengan mengemukakan apa yang dapat diketahui oleh orang berpikir secara rasional dan ketidakbermoralan orang tidak mengetahui kebenaran tersebut.[45]

Sebelum menentukan nilai suatu tindakan secara final, pengetahuan tentang aspek (*wajh*) suatu tindakan adalah suatu yang niscaya, semisal "rasa sakit adalah aspek yang keburukannya melekat pada dirinya sendiri" jika tidak merupakan kondisi awal untuk memperoleh kemanfaatan selanjutnya.[46] Dengan mempertimbangkan aspek (*wajh*) tindakan, etika 'Abd al-Jabbâr dapat disejajarkan dengan intuisionisme W. D. Ross tentang kewajiban *prima facie*nya,[47] sebagaimana tampak dalam penyelesaian dilemma moral dalam kasus hipotetis sebelumnya.

Pendasaran rasional bagi etika tersebut menyembulkan suatu problema tentang hubungan akal-wahyu yang terjadi dalam epistemologi moral teologis pada umumnya. Dalam *al-Mugnî* (VI: 1, 64), sebagaimana dikutip Hourani, 'Abd al-Jabbâr menyatakan tentang kebaikan Tuhan yang dapat diterima oleh rasio dan bahwa tujuan Tuhan selalu mengarahkan manusia kepada kebaikan obyektif maksimal. Keberatan para pendukung Asy'ariyyah adalah berkaitan dengan "intervensi" kategori etis dalam konsep teologis tentang kemahakuasaan Tuhan. Ini adalah salah satu sisi ketegangan etika dan teologi yang pada esensinya merupakan ketegangan pendekatan rasional-antroposentris *versus* pendekatan voluntarisme-teosentris.[48] Respon 'Abd al-Jabbâr terhadap isu yang merupakan isu teologis-etis, kemahakuasaan-kemahamurahan Tuhan, atau—meminjam distingsi paradigma

---

[45]George F. Hourani, "The Rationalist Ethic of 'Abd al-Jabbâr", h. 103.

[46]George F. Hourani, "The Rationalist Ethic of 'Abd al-Jabbâr", h. 103-104.

[47]George F. Hourani, "The Rationalist Ethic of 'Abd al-Jabbâr", h. 103-104.

[48]Dalam *Webster's New World College Dictionary* (h. 1387), kata "antroposentris" (*anthroposentric*) diartikan dengan (1) that considers man as the central fact, or final aim, of the universe; (2) conceiving of everything in the universe in terms of human values (h. 58). Dengan demikian, pola pikir antroposentris meletakkan konsep manusia atau nilai-nilai kemanusiaan sebagai titik sentral dalam relasi ontologis Tuhan-manusia. Sebaliknya, teosentris—semisal pada "*kalâm* teosentris—adalah pola pikir yang menjadikan Tuhan sebagai titik sentral dan manusia sebagai hanya merupakan obyek yang diproyeksikan sesuai dengan kehendakan-Nya (*religious mindedness*).

Taoisme yang meskipun tidak sepenuhnya tepat—sisi maskulinitas-feminitas Tuhan, tersebut tetap berada dalam arus umum pemikiran Mu'tazilah. Atas dasar prinsip *ash-shalâh wa al-ashlah,* ia menyatakan bahwa mustahil bagi Tuhan untuk melakukan selain yang terbaik. Akan tetapi, hal itu tidak berarti bahwa dalam kenyataannya Tuhan selalu melakukan yang terbaik. Sebagai jalan tengah, ia menyatakan bahwa meskipun dari segi logika hal itu merupakan sesuatu yang mungkin (*yumkin*), tapi tidak dapat diterima (*lâ yajûz*) bahwa Tuhan melakukan selain yang terbaik. Sebagai pelaku tindakan yang bebas, Ia memiliki kemampuan melakukan yang buruk, tapi Ia tidak melakukannya. Bahwa Ia melakukan yang buruk adalah tak terkonsepsikan.[49] Ketegangan doktrinal karena gempuran filsafat seperti itu menjadi isu yang serius dalam setiap agama.[50] Jika diasumsikan bahwa wahyu menegaskan kembali kebaikan-kebaikan obyektif yang sebelumnya diketahui secara global oleh rasio, teolog semisal 'Abd al-Jabbâr dan umumnya bertolak dari keyakinan bahwa proposisi wahyu dapat diketahui kebenarannya. Lalu, bagaimana kita mengetahui atau membuktikan secara rasional bahwa proposisi wahyu tentang etika adalah benar? Pertanyaan filosofis ini sebenarnya tidak hanya menjadi problema serius yang dihadapi teologi raasional semisal Mu'tazilah yang, karena pendasarannya tentang etika atas prinsip *ash-shalâh wa al-ashlah,* berada di garis terdepan, tapi juga dihadapi oleh etika teologis umumnya. Meski berupaya mengaktualisasi doktrin dengan dasar-dasar rasional, persoalan tersebut dihadapi oleh etika teologi karena bertolak dari keimanan. Nalar logika 'Abd al-Jabbâr sebagai respon terhadap pertanyaan tersebut bertolak dari premis teologis, yang disebut oleh Hourani sebagai nalar apologetik:

[49]George F. Hourani, "The Rationalist Ethics of 'Abd al-Jabbâr", h. 105.

[50]Pemikir-pemikir Kristen, misalnya, seperti Thomas Aquinas, Scotus, dan Augustine, juga disibukkan oleh keinginan memberikan fondasi rasional bagi doktrin karena akibat persoalan-persoalan filosofis yang muncul, semisal munculnya problema kemahakuasaan Tuhan dan pengetahuan dunia empiris yang dilihat dari pembedaan ilmiah antara pengetahuan *a priori* dan *a posteriori*. Lihat lebih lanjut Anthony Keny, *The God of the Philosophers* (Oxford: Clarendon Press, 1998).

> *Apa pun yang disabdakan oleh Rasul adalah benar; Ucapan ini (dengan menunjuk suatu kasus) berasal dari Rasul; Jadi, ucapan ini adalah benar.*[51]

Kedua, proposisi-proposisi patikular, semisal: tindakan tertentu yang dilakukan pada tempat dan waktu tertentu oleh seseorang dalam kondisi tertentu adalah baik atau buruk. Ada dua kemungkinan pengambilan simpulan: (a) jika tindakan tersebut termasuk dalam kategori hukum-hukum etika yang berlaku mutlak, kita hanya memerlukan suatu sillogisme sederhana; (b) jika tidak termasuk dalam kategori tersebut, aspek (*wajh*) tindakan menjadi pertimbangan.[52]

Membangun pertimbangan etika atas dasar proposisi-proposisi seperti itu tidak terlepas dari subyektivitas. Menurut al-Juwaynî, dalam pertimbangan subyektif tentang etika (*at-tahsîn wa at-taqbîh*), konstruksi berpikir manusia tidak terlepas dari kebiasaan yang dibentuk oleh kecenderungan individual atas dasar pertimbangan manfaat (utilitas). Al-Juwaynî menegaskan bahwa (a) kebiasaan (*habit*) yang mendasari cara berpikir adalah hasil dari regulitas kejadian-kejadian secara partikular dan berulang sebelumnya. Di sini seseorang tidak bisa mengklaim pertimbangan yang bertolak dari *habit* sebagai pertimbangan yang seluruhnya obyektif, tapi secara tak sadar dikontruksi oleh kecenderungan individual. Al-Juwaynî juga menyatakan (b) apa yang berdasarkan kebiasaan berikir (*habit of mind*) dianggap baik atau buruk belum tentu seperti itu berdasarkan wahyu.[53]

Meski 'Abd al-Jabbâr, sebagaimana dikemukakan, berupaya memisahkan antara kecenderungan utilitas yang hanya ditempatkannya pada level *prima facie* dan kebenaran umum yang diterima secara absolut sebagai kebenaran etika, kritik al-Juwaynî tampaknya diarahkan pada sulitnya secara *de facto* memisahkan aspek *prima facie* yang sesungguhnya merupakan

[51]George F. Hourani, "The Rationalist Ethics of 'Abd al-Jabbâr", h. 105.
[52]George F. Hourani, "The Rationalist Ethics of 'Abd al-Jabbâr", h. 105.
[53]Lihat al-Juwaynî, *Kitâb al-Irsyâd*, h. 366.

aspek eksternal dalam perumusan kebenaran absolut tersebut. Jadi, tendensi subyektif dari kultur ikut berperan di dalamnya.

H. Penutup

Dari telaah kritis yang dikemukakan di atas, tampak bahwa epistemologi moral 'Abd al-Jabbâr memiliki persamaan dan perbedaan dengan tokoh-tokoh lain, baik dari kalangan teolog maupun filosof Islam, baik al-Âmirî, Miskawayh, maupun al-Juwaynî. Perbedaannya diametral dengan pemikiran teolog lain, terutama dari kalangan Asy'ariyah, mengundang kritik tajam, antara lain dari al-Juwaynî. Jika diperhadapkan antara *kalâm* dan filsafat, maka epistemologi dan etika tidak seluruhnya merupakan respon defensif *kalâm* atas filsafat semata, karena tujuan sesungguhnya *kalâm* adalah ingin merumuskan doktrin. Di samping itu, persamaan yang ditemukan karena kalâm bersentuhan dengan filsafat, dan pada level tertentu mengadopsi dengan beberapa adaftasi metode-metode filsafat yang berkembang di masanya.

BAB VI
FILSAFAT POLITIK ISLAM ABAD PERTENGAHAN: TELAAH PEMIKIRAN IBN KHALDÛN

….. Hidup manusia menjadi sia-sia tanpa adanya pemimpin sama sekali, karena hal itu tidak mungkin

Ibn Khaldûn[1]

A. Pendahuluan

Wacana yang berkembang dalam filsafat sejarah sosial dan politik selama ini menunjukkan kuatnya *mainstream* teori filosof-filosof Barat, semisal Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, J. S. Mill, Marx, atau Gramsci. Teori atau narasi agung (*grand theory*) tokoh-tokoh tersebut dipelajari secara sistematis dan historis. Berbeda dengan nasib khazanah pemikiran lama (*turâts*) Islam, pemikiran filsafat sosial dan politik Muslim, seperti yang dikemukakan oleh Ibn Khaldûn, meski telah dikaji, tidak mencapai apresiasi akademis sama, yang menempatkan teori-teori mereka sebagai rujukan dalam penelitian, apalagi menempatkannya pada level *grand theory*.

Pengkajian yang tidak seimbang ini, antara lain, disebabkan oleh "hegemoni kultural" Barat dalam dataran pemikiran. Oleh karena itu, intelektual Barat dan Timur yang sadar akan sekat-

[1]Ibn Khaldûn, *Muqaddimah* (Tunis: Maktabah wa Dâr al-Madînah al-Munawwarah li an-Nasyr wa at-Tawzî' dan ad-Dâr at-Tûnisiyyah, 1984), h. 79.

sekat ini kini mengumandangkan keniscayaan untuk meruntuhkan tembok-tembok dan sekat-sekat budaya dan pemikiran dalam bentuk dialog antarperadaban (*inter-cultural dialogue*). Implikasinya adalah bahwa juga perlu mengelaborasi pemikiran-pemikiran Timur, termasuk dalam filsafat social politik. Dialog tersebut berguna tidak hanya untuk pengayaan wacana dan perluasan horizon sudut pandang keilmuan bagi umat manusia yang tinggal di pelbagai belahan dunia, tapi juga untuk mengurangi kesan superioritas-inferioritas antara Barat dan Timur. Munculnya kajian-kajian oksidentalisme sebagai imbangan orientalisme agaknya beranjak dari kesadaran akan kondisi ini. Di samping itu, di era pasca-modernisme seperti sekarang ini, di mana ide tentang totalitas dan keseragaman yang mendasari keharusan merujuk "narasi agung" itu dikritik, Barat tidak lagi menjadi sentral. Teori-teori Barat, dalam istilah Derrida, harus dilakukan "dekonstruksi" (dibongkar). Namun, di tengah relativisme dan pluralisme yang dibawa oleh pasca-modernisme, tidak berarti nihilisme. Timur dengan segudang pemikirannya yang potensial bisa menjadi tawaran.

Tulisan ini berupaya menelusuri pemikiran politik Ibn Khaldûn, tokoh yang "warisan intelektualnya unik dibanding dengan karya-karya yang berisi pemikiran muslim lainnya".[2] Ilmuwan muslim lebih banyak berkutat dalam wilayah-wilayah normatif (*al-'ulûm asy-syar'iyyah*), atau ilmu-ilmu rasional (*al-'ulûm al-'aqliyyah*) yang terlalu berpusat pada *logical demonstration*, seperti filsafat dan teologi Islam dan sebagian lainnya menonjol lebih banyak pada bidanga *natural sciences*. Keunikan pemikiran Ibn Khaldûn adalah apresiasinya terhadap "*'ilm al-'umrân*", sosiologi khususnya, atau ilmu-ilmu sosial (*social sciences*) umumnya sekarang.

Pemikiran Ibn Khaldûn sebenarnya mencakup wilayah kajian yang lebih luas dari sekadar sosiologi. Kita akan menemukan dalam karyanya, *Muqaddimah*, penjelasan yang rinci tentu proses pertumbuhan dan perkembangan ilmu-ilmu

[2]Mohammed Abdullah Enan, *Ibn Khaldûn: His Life and Work* (New Delhi: Kitab Bhavan, 1979), h. v.

keislaman normatif, seperti kalâm (teologi Islam). Namun, aspek yang menonjol dari pemikirannya adalah filsafat sejarah dan politik. Pemikirannya tentang politik dalam karyanya itu menjadi alur kuat pemikirannya. Ketika membicarakan tentang penulisan sejarah sekalipun, ia melihatnya dari skema politik. Menurut Tarif Khalidi, gaya penulisan sejarah oleh Ibn Khaldûn sangat banyak memberikan porsi perhatiannya kepada "penulisan sejarah yang berorientasi politik", disebabkan oleh kritiknya terhadap kuatnya ideologi politik yang memutarbalikkan sejarah. Dari kesadaran ini, isu tentang negara (*dawlah*) sebagai tema politik menjadi tema sentral dalam karyanya itu.[3]

B. Ibn Khaldûn: Hidup dan Karyanya

'Abd ar-Rahman ibn Muhammad ibn Muhammad ibn Khaldûn al-Hadhramî atau Abû Zayd 'Abd ar-Rahmân ibn Khaldûn yang lebih dikenal dengan Ibn Khaldûn lahir di Tunis pada 1 Ramadhan 732 H/ 27 Mei 1332 M. Ia meninggal di Kairo pada 808 H/1406 M.[4] Ibn Khaldûn berasal dari keluarga yang memiliki kekuasaan di Spanyol dan Tunis, Afrika Utara. Sosok Ibn Khaldûn mengkombinasikan unsur intelektual dan pengalaman praktis. Ia pernah menduduki jabatan pemerintahan di Afrika Utara dan Spanyol, melakukan pengembaraan di daerah-daerah sekitar Timur Dekat, termasuk Syiria dan Mesir, di mana ia pernah menjabat sebagai hakim.[5]

Di samping profesinya sebagai diplomat dan politikus, Ibn Khaldûn menghabiskan waktunya dengan belajar, mengajar, dan menulis. Secara umum, kita dapat mengatakan bahwa Ibn Khaldûn *concern* dengan dua fokus tujuannya, yaitu kegiatan politik dan kegiatan keilmuan. Sementara tidak mencapai titik

---

[3]Tarif Khalidi, *Arabic Historical Thought in the Classical Period* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), h. 222. Lihat juga Aziz al-Azmeh, *Ibn Khaldûn* (London dan New York: Routledge, 1990), h. 29.

[4] Mohammed Abdullah Enan, *Ibn Khaldûn*, h. 2; Aziz Al-Azmeh, *Ibn Khaldûn,* h. 1; Andi Faisal Bakti, "The Political Thought and Communication of Ibn Khaldûn, dalam *The Dynamics of Islamic Civilization* (Yogyakarta: Titian Ilahi Press dan FKAPPCD, 19970, h. 233.

[5] Andi Faisal Bakti, *Ibn Khaldûn*, h. 233.

yang memuaskan pada tujuan pertama, ia lebih berhasil pada tujuan kedua, meski di masa-masa terakhir kehidupan di Qal'at ibn Salamah. Sesudah tahun 1375, ia menulis karya-karya kecil (*risâlah, treatise*) yang sebagian besar memuat isu-isu teologis dan filosofis: (1) *Lubâb al-Muhashshal*, (2) sebuah komentar tentang *Burdah*, (3) komentar-komentar terhadap karya-karya Ibn Rusyd, (4) sebuah karya singkat tentang logika, (5) sebuah buku tentang logika dan aritmatika, dan (6) sebuah komentar terhadap puisi berpola *rajaz* tentang hukum yang ditulis oleh Ibn al-Khathîb. Karya pertama, *Lubâb al-Muhashshal*, ditulis di bawah bimbingan gurunya, al-Abilî, ketika Ibn Khaldûn berusia 19 tahun di Tunis. Sedangkan, karyanya yang terakhir ditulis di Granada pada sekitar tahun 765/1363 ketika ia berusia 32 tahun. Sebuah kontribusi keilmuan di bidang mistisisme Islam diberikan oleh Ibn Khaldûn melalui karyanya *Syifâ' as-Sâ'il* yang ditulisnya di Fez sekitar tahun 775/1373.

Karyanya yang paling terkenal adalah *Muqaddimah* yang sebenarnya merupakan pengantar karya besarnya, *Kitâb al-'Ibar*[6] yang terdiri dari enam volume. Penulisan karya ini dimulai di Qal'at ibn Salamah yang terletal antara Tunis dan Fez, dan diselesaikan di Tunis. Ilmu yang disebutnya sebagai *'ilm al-'umrân* dijelaskannya dalam *Muqaddimah*. Dalam pengantar terjemahnya oleh Franz Rosenthal, N.J. Dawood menyatakan bahwa Ibn Khaldûn telah menerapkan pendekatan rasional, metode analitis, uraian yang komprehensif dan dari model historiografi tradisional bertolak ke level filsafat sejarah.[7]

Pemikiran politik Ibn Khaldûn mengkristal pada penghubungannya antara masyarakat, negara, dan peradaban secara umum. Menurutnya, peradaban muncul dan deklinasi, tapi dalam suatu proses langsung yang tidak terkait dengan agama. Dengan kata lain, eksistensi masyarakat, peradaban, dan

---

[6] Judul lengkapnya adalah *Kitab al-'Ibar wa Dîwân al-Mubtada' wa al-Khabar fi Ayyâm al-'Arab wa al-'Ajam wa al-Barbar wa Man 'Âsharahum min Zawî as-Sulthân al-Akbar.*

[7] N.J. Dawood, "Introduction", Ibn Khaldûn, *The Muqaddimah, An Introduction to History*, trans. Franz Rosenthal, (United Kingdom: Princeton University Press, 1989), h. ix.

negara tidak tergantung pada agama, tapi pada *'ashabiyyah* (solidaritas kelompok).

C. Dasar Filosofis dan Titik Tolak Pemikiran

Konstruksi pemikiran politik Ibn Khaldûn agaknya dibangun atas dasar pandangan filosofisnya tentang hakikat manusia sebagai makhluk politik. Formulasi yang dikembangkan adalahnya "manusia dari sifat dasarnya adalah makhluk yang berpolitik" (*al-insân madaniy bi al-thab'*). Kata "*madaniy*" memiliki makna relasional dengan *madînah* (kota atau polis di Yunani kuno) dan *tamaddun* (proses menuju ke peradaban yang tinggi). Atas dasar ini, eksistensi manusia secara esensial akan meraih aktivitas politik sebagai bagian dari kehidupannya. Tampaknya, Ibn Khaldûn juga bertolak dari pandangan filosof tentang manusia sebagai *political animal* atau *zoon politicon*. Oleh Ibn Khaldûn dikatakan, (terjemah Rosenthal)

> *"Human social organization is something necessary. The philosophers expressed this fact by saying: "Man is 'political' by nature". That is, he cannot do without the social organization for which the philosophers use the technical term 'town' (polis). Consequently, social organization is necessary to the human species. Without it, the existence of human beings would be incomplete. God's desire to settle the world with human beings and to leave them as His representatives of civilization, the object of the science under discussion."*[8]
>
> (Organisasi sosial manusia adalah sesuatu yang niscaya. Para filosof mengungkapkan fakta ini dengan mengatakan "Manusia dari sifat dasarnya adalah 'politis' ". Maksudnya adalah ia tidak bisa berbuat tanpa organisasi sosial yang diistilahkan oleh para filosof dengan istilah teknis "kota" (polis). Sebagai konsekuensinya, organisasi sosial adalah niscaya bagi manusia. Tanpa hal itu, eksistensi manusia tidak akan sempurna. Keinginan Tuhan untuk menjadikan dunia ini sebagai tempat hunian bagi manusia dan menjadi mereka sebagai wakil peradaban-Nya (khalîfah), menjadi obyek ilmu yang sedang didiskusikan.)

[8]N. J. Dawood, "Introduction", Ibn Khaldûn, *The Muqaddimah*, h. 45.

Organisasi sosial dalam pandangan Ibn Khaldûn merupakan perwujudan kehidupan berpolitik manusia. Dengan sarana itu, manusia mengisi eksistensinya dan melaksanakan perannya sebagai wakil Tuhan, *khalifatullâh fî al-ardh*. Dari pandangannya tentang khalîfah, tampak sisi lain dari titik-tolak pemikiran politik Ibn Khaldûn, yaitu pendekatan normatif dengan terpusat pada term-term tertentu teks al-Qur'an yang diterapkannya, sehingga pemikiran politiknya mudah sekali diinterpretasikan sebagai pandangan teokratis.[9]

Apa yang menjadi titik-tolak pemikiran politik Ibn Khaldûn: apakah ia bertolak dari doktrin-doktrin Islam secara normatif hingga tiba pada teori-teori sosiologis dan politis, atau ia telah menembus batas-batas pemikiran normative? Di kalangan pengkaji pemikiran Ibn Khaldûn, sebenarnya terjadi perbedaan pendapat. Setidaknya ada dua pendapat sebagai berikut:

Pertama, menurut Dr. Kamil Ayad dalam *Die Geschichts-und Gesallachaftelehere Ibn Halduns*, Ibn Khaldûn membangun teori politiknya di luar kerangka normatif ajaran Islam. Indikasinya, antara lain, adalah:

1. Ibn Khaldûn tidak menjadikan kenabian sebagai syarat bagi sebuah masyarakat ideal. Ini tidak hanya kontras dengan pandangan umum aliran teologi Islam (*'ilm al-kalâm*) yang menyatakan bahwa kehidupan manusia mana pun tidak mungkin terwujud tanpa petunjuk seorang Nabi, tapi secara implisit juga kritik terhadap utopianisme politik (*political utopianism*).[10]
2. Lebih tegas lagi, masyarakat, dalam konsepsi Ibn Khaldûn, eksistensinya tak tergantung atas agama. Sebaliknya, agama akan meresap dalam kesadaran sosial jika telah dilandasi oleh

[9]Tentang bentuk pemerintahan apa yang diperbincangkan Ibn Khaldûn, terdapat perbedaan padangan, karena penerjemahan kata *dawlah*. Menurut Gibb, dalam bahasa Arab tidak ditemukan kata yang menunjuk kepada "negara" sebagai sebuah konsep umum. Oleh karena itu, kata ini lebih mengacu pada *kingship*, sebagaimana juga terjemahan Rosenthal, Vincemt Monteil, dan Al-Azmeh. Berbeda dengan itu, Charles Issawi menerjemahkan *dawlah* dengan *state* (negara). Lihat Gibb, *Studies on the Civilization of Islam* (Boston: Bacon Press, 1968), h. 46; A. Rahman Zainuddin, *Kekuasaan dan Negara: Pemikiran Politik Ibn Khaldûn* (Jakarta: Gramedia, 1992), h. 158.

[10]Ibn Khaldûn, *The Muqaddimah*, h. 257.

'ashabiyyah masyarakat (*religious propaganda cannot materialize without group feeling*).[11]

Kedua, pendapat bahwa pemikiran politik Ibn Khaldûn dibangun di atas dasar-dasar nalar deduktif dengan doktrin Islam sebagai kerangkanya. Hal ini dapat dilihat dari aspek-aspek berikut:

1. menurut H.A.R. Gibb dalam *Studies on the Civilization of Islam*, karena iklim sosio-intelektual Islam yang tradisional yang membentuknya, Ibn Khaldûn masih bertolak dari adagium populer di kalangan muslim ortodoks tentang universalitas ajaran-ajaran Islam serta ketercakupannya terhadap dimensi-dimensi kehidupan manusia.[12] Inilah yang diistilahkan dengan "tiga d (*dâl*)", yaitu *dîn* (agama), *dawlah* (negara), dan *dun-yâ* (dunia) yang dikritik Mohammed Arkoun.[13]
2. Pendekatan dalam uraian-uraian *Muqaddimah* berdasarkan fakta atau kejadian temporal dan khusus. Metode realistik ini berakar dari gaya penuturan al-Qur'an. Bangun-runtuh kekuasaan sebagai *sunnatullâh* atau hukum alam merupakan tema penting al-Qur'an. Apa yang dikemukakan oleh Ibn Khaldûn dalam *Muqaddimah* tidak lebih dari diskusi rinci tentang prinsip-prinsip dasar al-Qur'an.[14]
3. Penolakan terhadap filsafat dan pendapat para filosof di semua aspek.[15]

Meletakkan pemikiran politik Ibn Khaldûn pada suatu tataran epistemologis secara tersekat, sebagaimana dilakukan para pengkaji pemikiran Ibn Khaldûn, adalah tidak tepat. Pertama, di satu sisi pencantuman teks-teks normatif (al-Qur'an dan hadits) sebagai bagian dari keseluruhan uraian tentang teori atau pemikiran politiknya mengindikasikan bahwa Ibn Khaldûn bertolak dari ajaran agama. Kedua, di sisi lain pelbagai persoalan

---

[11]Ibn Khaldûn, *The Muqaddimah*, h. 127.

[12]H.A.R. Gibb, *Studies*, h. 26-27.

[13]Mohammed Arkoun, *Al-Fikr al-Islamî, Qirâ'ah 'Ilmiyyah* (Beirut: Markaz al-Inmâ' al-Qawmî, 1987), h. 154.

[14]Andi Faisal Bakti, *The Political*, h. 234.

[15]Ibn Khaldûn, *The Muqaddimah*, h. 398; Aziz Al-Azmeh, *Ibn Khaldûn*, h. 116.

kemasyarakatan, sejarah, dan politik yang oleh kalangan teolog dan ahli hukum Islam (*faqih*) selalu ditarik ke wilayah doktrinal diangkat oleh Ibn Khaldûn ke level hukum-hukum alam yang lebih abstrak dan akar pemahamannya tidak berasal dari al-Qur'an, tapi melihat fakta-fakta sosio-historis. Oleh karena itu, Ibn Khaldûn bergerak bolak-balik (sirkular) antara dua titik-tolak tersebut.

D. Masyarakat dan Negara

Pada dataran konseptual, Ibn Khaldûn membuat pembedaan antara masyarakat dan negara. Menurutnya, masyarakat menjadi kebutuhan manusia karena dorongan *thabî'ah* atau *fithrah* untuk memenuhi keperluan hidup. Karena tuntutan-tuntutan sosial, negara merupakan institusi alami yang tidak dapat bertahan, kecuali melalui organisasi sosial dan kerjasama. Oleh karena itu, menurutnya, dalam kondisi tersebut diperlukan norma-norma politik dan hukum yang disepakati serta mengabdi kepada masyarakat. Sebagai konsekuensinya, sebagai institusi, pemerintahan hanya ada ketika ada penguasa yang memerintah dan diberikan wewenang untuk mengurusi kepentingan warga negara. Masyarakat dalam konteks ini merujuk kepada pengelompokan sosial yang telah berperadaban mapan (*'umrân, madaniyyah*, atau *hadhârah*), bukan masyarakat nomad (*badâwah*).[16] Menurut Ibn Khaldûn, masyarakat nomad belum merupakan negara (*stateless society*), meski ada pemimpin semisal *ra`îs* atau *syaikh* dan memiliki solidaritas tribalistik yang disebutnya *'ashabiyyah*.

Pandangan Ibn Khaldûn tentang proses awal terbentuknya negara adalah menarik dilihat dari perspektif komparatif dengan pemikiran Hobbes dan Aquinas. Bagi Hobbes, hak-hak alami atau dasar (*natural rights*) adalah hak yang dimiliki oleh setiap manusia meski tidak ada institusi sosial.[17] Menurut Ibn Khaldûn, hak individual dibatasi oleh hak-hak sosial. Meski terdapat kontradiksi antara pandangan Hobbes dan Ibn Khaldûn,

[16]Andi Faisal Bakti, *The Political*, h. 135.
[17]Hans Fink, *Social Philosophy* (London dan New York: Methuen, 1981), h. 31.

ambiguitas antara liberalisme dan antiliberalisme Hobbes juga ditemukan pada pemikiran Ibn Khaldûn tentang hukum. Sementara Aquinas memposisikan manusia pada *state of nature* tersebut dalam sistem hak dan kewajiban yang tersusun secara hirarkis, maka Hobbes menempatkan manusia sebagai subyek semata terhadap hukum-hukum alam, termasuk hukum mekanik.[18] Posisi Ibn Khaldûn tampaknya berada di antara pemikiran Hobbes dan Aquinas.

Masyarakat dan negara, menurut Ibn Khaldûn, berada dalam hukum siklus (*cyclical law*) yang bergerak dalam urutan waktu, dari suatu peristiwa ke peristiwa lain. Inilah yang disebutnya sebagai *sunnatullâh* bahwa manusia hidup dalam batas-batas tertentu di mana ia tidak bisa keluar darinya. Siklus tersebut terjadi dalam lima fase yang substansinya dapat disederhanakan menjadi tiga: (1) fase konsolidasi kekuatan politik untuk perebutan kekuasaan dengan memperkuat *'ashabiyyah*, (2) fase kejayaan, dan (3) fase menuju keruntuhan suatu kekuatan politik.[19] Menurut Ernest Gellner, analisis model siklus ini masih diterapkan dalam sejarah dan politik.[20] Menurut Fuad Baali, teori siklus ini dalam menjelaskan sejarah diterapkan juga oleh Polybuius (205-123 SM), St. Agustine, Vico, Gumplowicz, Spengler, dan Toynbee. Namun, teori siklus, menurut sebagian intelektual Barat, dikritik karena sifatnya yang pesimis, skeptis, atau fatalis, karena tidak melihat gerak sejarah dalam hukum dialektika.[21]

Teori siklus memang memiliki kelemahan.[22] Namun, teori ini harus dipahami: (1) sebagai ide kausal, bukan determinisme kausalitas, dan setiap fenomena dapat dipahami dari sebab-

[18]Hans Fink, *Social Philosophy,* h. 31.

[19]Ibn Khaldûn, *The Muqaddimah,* h. 121.

[20] Ernest Gellner, "From Ibn Khaldûn to Karl Marx", *Political Quarterly*, vol. 32, 1961, h. 386.

[21]Fuad Baali, *Society, State, and Urbanism: Ibn Khladun's Sociological Thought* (New York: State University of New York Press, 1988), h. 75-77; A. Rahman Zainuddin, *Kekuasaan*, h. 237.

[22]Baali, *Society*, h. 89; Mohammed Abdullah Enan, *Ibn Khaldûn*, h. 157.

sebabnya, (2) teori tersebut merupakan representasi aktual tentang kondisi politik masanya.[23]

E. Legitimasi dan Otoritas Pemimpin

Sebagaimana disebutkan, di samping hakikat manusia sebagai *political animal*, dasar pemikiran politik Ibn Khaldûn bertolak dari pandangan tentang eksistensi manusia sebagai *khalifatullâh fî al-ardh* (wakil Tuhan di bumi). Dalam hal ini, menurutnya, kualifikasi pemimpin negara adalah: (1) kemampuan intelektual dan kemampuan membuat keputusan atas dasar hukum/syariat, (2) bersikap adil, (3) kondisinya secara fisik dan psikis memungkinkannya melaksananakan tugas, (4) keturunan suku Quraisy, dan (5) keseimbangan kepribadian antara pemimpin dan publik yang memungkinkan komunikasi.[24]

Atas dasar ini, menurut Ibn Khaldûn, proses legitimasi yang memberikan otoritas legal bagi seorang pemimpin untuk mengurusi kebutuhan warga negara diukur dengan kualifikasi tersebut. Di satu sisi proses legitimasi tersebut bersifat *kondisional* (keharusan pemimpinan dari keturunan suku Quraisy yang pada masa Ibn Khaldûn, pendapat tersebut menjadi *mainstream*), tapi di sisi lain bersifat rasional. Karena alasan terakhir ini, pemikiran politik Ibn Khaldûn tidak menganut teokrasi. Proses legitimasi merupakan penyerahan wewenang oleh masyarakat yang bersepakat (kontrak sosial) atas dasar kualifikasi tersebut. *Khalifatullâh fî al-ardh* tampak dimaksudkan oleh Ibn Khaldûn sebagai basis kesadaran personal seorang pemimpin tentang misinya untuk menegakkan nilai-nilai religius dalam kekuasaan. Oleh karena itu, menurut Gaston Bouthoul dalam *Ibn-Khaldoun sa Philosophia Sociale*, Ibn Khaldûn cenderung melemahkan otoritas sistem *khalîfah*, yaitu proses legitimasi yang ditempuh dalam bentuk kerajaan dengan penggantian pemimpin secara herediter dan menggunakan term al-Qur'an, *khalîfah*, untuk justifikasi yang terjadi pasca-*khilâfah rasyîdah* (empat sahabat

[23]Baali, *Society*, h. 73; Mohammed Abdullah Enan, *Ibn Khaldûn*, h. 157.
[24]Ibn Khaldûn, *The Muqaddimah*, h. 158-159.

utama Rasul). Dasar pandangannya adalah di samping term *khalifatullâh fî al-ardh*, dalam konsep Ibn Khaldûn bukan bersifat institusional, juga karena pemihakannya kepada nilai-nilai demokratis.[25] Akan tetapi, alasan terakhir yang dikemukakan Bouthoul ini menjadi sangat problematis (terlihat dalam uraian tentang segi-segi pemikiran politik Ibn Khaldûn lainnya).

F. Tipologi Politik Pemerintahan

Dalam *Muqaddimah*, Ibn Khaldûn menjelaskan tipologi pemerintahan sebagai berikut:

اعلم أنه تقدم لنا فى غير موضع أن الاجتماع للبشر ضروري, وهـــو معـــنى العمران الذي نتكلم فيه و أنه لا بد من وازع حاكم يرجعون إليه. وحكمه فيـــه تارة يكون مستندا إلى شرع من عند الله يوجب انقيادهم إليه إيمـــانهم بـــالثواب والعقاب عليه الذي جاء به مبلغه, وتارة إلى سياسة عقلية يوجب انقيادهم إليها ما يتوقعونه من ثواب ذلك الحاكم بعد معرفته بمصالحهم. فالأولى يحصل نفعهـــا فى الدنيا والأخرة لعلم الشارع بالمصالح فى العاقبة ولمراعاة نجاة العبـــاد فى الأخـــرة, والثانية يحصل نفعها فى الدنيا فقط. وما تسمعه من السياسة المدنية فليس من هـــذا الباب و إنما معناه عند الحكماء ما يجب أن يكون عليه كل أحد من أهـــل ذلـــك المجتمع فى نفسه وخلقه حتى يستغنوا عن الحكام رأسا. و يسمون المجتمـــع الـــذي يحصل فيه ما يسمى من ذلك ب"المدينة الفاضلة" وليس مرادهم السياسة التى يحمل عليها أهل الاجتماع بالمصالح العامة, فإن هذه غير تلك.[26]

---

[25] Gaston Bouthoul, *Ibn-Khaldoun sa Philosophia Sociale,* terj. Yudian W. Asmin, (Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1988), h. 92. Bandingkann dengan A. Rahman Zainuddin, *Kekuasaan*, h. 158; Al-Azmeh, *Ibn Khaldûn*, h. 29 dan 62.

[26] Ibn Khaldûn, *Muqaddimah*, juz II, h. 711-712, edisi terjemah F. Rosenthal, *The Muqaddimah*, h. 257.

Ketahuilah bahwa kami telah membahas tidak hanya di satu tempat (dalam karya ini) bahwa perkumpulan (organisasi) adalah hal yang niscaya bagi manusia. Itulah pengertian kemakmuran/ peradaban ('umrân*) yang kami bicarakan, dan perlu adanya yang memiliki pemimpin yang mampu mengambil keputusan yang menjadi rujukan mereka. Kekuasaan penguasa terkadang bersandar kepada hukum syariat dari Allah yang wajib mereka patuhi atas dasar keimanan mereka akan adanya balasan pahala dan siksa yang disampaikan oleh orang yang menyampaikannya (Rasul), terkadang bersandar kepada kekuasaan politik rasional yang wajib dipatuhi oleh mereka atas dasar kesadaran mereka akan keuntungan yang bisa diperoleh dari penguasa itu, jika penguasa tersebut mengetahui kemaslahatan-kemaslahatan mereka. Yang pertama kemanfaatannya diperoleh di dunia dan akherat, karena yang menetapkan syariat (Tuhan, Rasul) telah mengetahui kemaslahatan-kemaslahatan di penghujungnya nanti (di dunia) dan karena untuk menjaga keselamatan hamba di akherat nanti. Yang kedua kemanfaatannya diperoleh di dunia saja. Apa yang disebut dengan politik sipil (*as-siyâsah al-madaniyah*), sebagaimana Anda ketahui, bukanlah seperti ini. Pengertiannya di kalangan para filosof adalah politik di mana setiap anggota masyarakat dengan panggilan diri sendiri dan atas dasar kejadian dirinya mau menaatinya, sehingga mereka tidak memerlukan para pengambil keputusan mana pun sebagai pemimpin. Para filosof menyebut masyarakat yang terbentuk atas dasar ini apa yang mereka istilahkan sebagai "kota utama" (*al-madînah al-fâdhilah*). Bukan yang mereka maksudkan politik yang diusung oleh para sosiolog. Politik ini bukan seperti itu.*

Dari kutipan di atas, Ibn Khaldûn membuat tipologi politik pemerintahan kepada empat macam: (1) politik agama (*as-siyâsah al-diniyyah*), (2) politik rasional yang didasarkan kearifan (*wisdom*), (3) politik rasional yang didasarkan tirani, dan (4) politik sipil (*as-siyâsah al-madaniyyah*) utopis yang sebenarnya memandang negara yang didasarkan solidaritas kelompok (*'ashabiyyah*) sebagai negara yang riil sebenarnya tidak mungkin terwujud karena sifatnya hipotetis. Oleh Franz Rosenthal, *as-siyâsah al-madaniyyah* diterjemahkan dengan *political utopianism* (utopianisme politik). Dengan begitu, Ibn Khaldûn menolak ide tentang *al-madinah al-fadhilah* al-Farabi dan ide utopis *Republik* Plato.[27]

[27] Rosenthal, *The Muqaddimah*, h. 257.

Menurut Muhammad 'Âbid al-Jâbirî,[28] term *siyâsah* dalam konsep Ibn Khaldûn merupakan kebijakan politik pola "dari atas ke bawah" (*top-down*) yang memposisikan penguasa (atas) sebagai subyek terhadap warga negara (bawah) sebagai obyek. Sebagai implikasinya, ia menolak ide *asy-syûrâ*[29] di kalangan fuqaha yang menjadikan mekanisme politik "dari bawah ke atas" melalui institusi *ahl al-hall wa al-'aqd*, karena, menurutnya, bertolak belakang dengan prasyarat-prasyarat terwujudnya peradaban (*thabâ`i' al-'umrân*).

Tipologi politik menurut Ibn Khaldûn dapat dijelaskan sebagai berikut:[30]

TIPOLOGI POLITIK

Tipologi Politik	Politik Agama	Politik Rasional I	Politik Rasional II	Politik Sipil
Otoritas	*Wâzi'*:[31] ekstrinsik	*Wâzi'*: ekstrinsik	*Wâzi'*: ekstrinsik	*Wâzi'*: intrinsik
Loyalitas	Kepatuhan (kewajiban)	Kepatuahn (kewajiban)	Kepatuhan (kewajiban)	Kepatuhan (kesadaran)
Sarana	Janji dan sanksi	Janji dan sanksi	Janji dan sanksi	Moralitas
Tujuan	Keselamatan dunia akhirat	Kesejahteraan penguasa → publik[32]	Kesejahteraan penguasa (publik)[33]	Otonomi masyarakat
Sumber Pijakan	Hukum agama	Kearifan	Kekerasan (tirani)	Undang-undang sipil
Penerapan	Masa khilafah rasyidah	Persia	Kerajaan	Kota utama (utopis)

Sebagaimana dikemukakan, ide tentang politik sipil utopis ditolak oleh Ibn Khaldûn, karena utopianismenya menyebabkan jauh dari realitas, sehingga tidak mungkin diterapkan. Term "politik" (*siyâsah*) dapat didefinisikan sebagai "pelaksanaan apa yang menjadi kewajiban yang dibebankan oleh masyarakat secara kolektif (*haml al-kâffah*)". Dengan ungkapan lain, politik,

[28]Muhammad 'Âbid al-Jâbirî, *al-Turâst wa al-Hadâtsah: Dirâsât wa Munâqasyât* (Beirut: al-Markaz al-Tsaqâfî al-'Arabî, 1991), h. 230-231.

[29]Menurut Thaha Husayn, Ibn Khaldûn sebenarnya tidak menolak ide *al-syûrâ*, tapi ingin "mendamaikannya" dengan teori *'ashabiyyah* dan kekuasaan yang dikemukakannya. Lihat Andi Faisal Bakti, *The Political*, h. 241.

[30]Muhammad 'Âbid al-Jâbirî, *al-Turâst*, h. 231.

menurutnya, adalah personifikasi secara praksis dari pelaksanaan kekuasaan. Katanya, "Secara substantif, kekuasaan adalah milik siapa yang mampu memperbudak warga negara dan mengulurkan harta". Jadi, esensi politik adalah sarana yang memungkinkan terjadinya penguasaan (*isti'bâd al-ra'iyyah*) dan perlindungan hak-hak warga negara (*jibâyat al-amwâl*). Penekanan konsep otoritas kekuasaan dalam politik menyebabkan tidak adanya ruang bagi ide tentang politik sipil (*as-siyâsah al-madaniyyah*) dan kota utama (*al-madînat al-fâdhilah*).[31]

Dengan demikian, setelah proses legitimasi di mana seorang penguasa sesuai dengan kualifikasi kepemimpinan diberi hak untuk mengontrol atas sarana-sarana kekerasan (*means of violence*), kekuasaan dalam pandangan Ibn Khaldûn harus mutlak (*lâ takûn fawq yadih yad qâhirah*).[32] Oleh karena itu, pemerintahan politik dalam pandangan Ibn Khaldûn, simpul al-Jâbirî, cenderung menjadi otoriter. Untuk menyeimbangkan kecenderungan itu, Ibn Khaldûn membagi pengorganisasian kekuasaan atau pemerintahan menjadi tiga sistem: (1) sistem keadilan yang memungkinkan setiap warga negara melaksanakan hak dan kewajibannya secara adil dan mengemukakan pendapat secara bebas, (2) sistem dominasi, yaitu kekerasan dan dominasi, dan (3) sistem yang memungkinkan pembebasan individu dari "hegemoni" hukum dalam pengertian bahwa seharusnya tidak ada pemaksaan sanksi hukum secara penuh atas dasar pertimbangan psikologis. Di satu sisi, Ibn Khaldûn dalam konteks ini telah membangun hukum atas dasar pertimbangan sosiologis (sosiologi hukum). Namun, sikapnya terhadap hukum sebagai alat kontrol bagi sarana-sarana kekerasan menjadi tampak ambigu. Pembangunan suatu masyarakat yang berbudaya dan berperadaban meniscayakan regulasi/ hukum, demikian Ibn Khaldûn. Pada saat yang sama hukum dianggap membatasi kebebasan individu.

[31]Muhammad 'Âbid al-Jâbirî, *al-Turâst*, h. 231.
[32]Muhammad 'Âbid al-Jâbirî, *al-Turâst*, h. 231.

G. *'Ashabiyyah* Sebagai *Raison d'être* Negara

Sebenarnya, ada beberapa makna yang terkandung dalam term *'ashabiyyah*, dari tribalisme ke nasionalisme. Akan tetapi, elemen terpenting dalam proses perebutan otoritas politik adalah kemampuan untuk menggalang solidaritas, menemukan pelbagai kepentingan yang berbeda, menyerap, dan mengartikulasikannya sebagai tujuan bersama. Dalam konteks itu, *'ashabiyyah* dipergunakan sebagai *raison d'être* (alasan keberadaan) negara, sebagai basis dalam membangun suatu otoritas politik. Dalam hubungan antara negara dan *'ashabiyyah*, setidaknya terdapat dua premis yang dikemukakannya. Pertama, adalah tidak mungkin menciptakan sebuah negara tanpa didukung oleh rasa persatuan dan solidaritas yang kuat. Ia mengatakan (terjemahnya),

> *"Mendominasi dan mempertahankan diri hanya dapat dilakukan dengan solidaritas, karena di dalamnya terdapat ajakan untuk waspada, kesiagaan untuk perang, dan kesediaan setiap orang dalam kelompok itu untuk mengorbankan jiwa dalam mempertahankan temannya".*[33]

Kedua, proses mendirikan negara harus melalui suatu perjuangan yang hebat, karena kekuasaan sebuah negara merupakan sebuah bangunan kokoh yang tidak mudah untuk dirobohkan. Ibn Khaldûn sangat menyadari bahwa premis kedua ini sering dilupakan.

Baali dan J.B. Price dalam tulisannya, *Ibn Khaldûn and Karl Marx, On Dialectical Methodology*, menyatakan bahwa *'ashabiyyah* merupakan faktor penghubung dalam hubungan dialektis yang kompleks dengan dasar ekonomi dalam proses bangunnya sebuah kekuasaan.[34] Oleh karena itu, menurut Syathi' al-Hushrî, *'ashabiyyah* adalah faktor utama dalam "dialektika sosial" Ibn Khaldûn. Proses berdirinya sebuah kekuasaan sebenarnya merupakan proses dialektika sosial untuk mengkombinasikan faktor-faktor pendukungnya.[35]

---

[33]Ibn Khaldûn, *Muqaddimah*, juz I, h. 313 sebagaimana dikutip A. Rahman Zainuddin, *Kekuasaan*, h. 161.

[34] Dikutip dari Fuad Baali dan Ali Wardi, *Ibn Khaldûn and Islamic Thought-Style, A Social Perspective,* terj. Mansuruddin dan ahmadi Thaha, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1989), h. 19.

[35]Fuad Baali dan Ali Wardi, *Ibn Khaldûn*, h. 82.

H. Penutup

Pemikiran Ibn Khaldûn merupakan refleksi dari nalar kritis yang tidak hanya tentu saja melampaui doktrin Islam, melainkan refleksi sosiologis, historis, dan filosofis. Pengalaman praksisnya dalam percaturan politik Afrika Utara mengkristal dalam pemikiran-pemikiran politiknya. Studi-studi komparatif perspektif sejarah, sosiologi, atau politik hingga kini telah banyak dilakukan, semisal dengan Marx, Vico, Comte, Hegel, dan Spengler.

BAB VII
FILSAFAT SOSIAL REVOLUSIONER-LIBERATIF DALAM KONTEKS MASYARAKAT IRAN MODERN: EKLEKTISISME BANGUNAN PEMIKIRAN ALI SYARI'ATI

Sosiologi dibangun di atas dialektika. Masyarakat, seperti halnya sejarah, terbentuk dari dua kelas, yaitu kelas Hâbil dan kelas Qâbil.[1]

Tawhîd *bisa dikatakan turun dari langit ke bumi, dan menyisakan lingkaran-lingkaran diskusi filosofis, teologis, dan ilmiah, interpretasi dan debat, ia memasuki persoalan-persoalan masyarakat… Dengan demikian,* tawhîd *menyediakan fondasi intelektual untuk semua persoalan masyarakat.*[2]

Ali Syari'ati

A. Pendahuluan

Sejarah perkembangan pemikiran (*history of though*) Islam, baik pada periode klasik maupun pertengahan, tidak dapat dipisahkan dari perkembangan yang mengesankan dalam bidang intelektual, terutama tradisi filsafat dan mistisisme, di Iran (Persia). Nama-nama semisal Mulla Shadra dan al-Suhrawardî merepresentasikan secara jelas vitalitas negeri ini dalam konteks sejarah pemikiran Islam.

[1]Ali Syari'ati, *On the Sociology of Islam*, terj. Hamid Algar (Berkeley: Mizan Press, 1979), h. 111.

[2]Sebagaimana dikutip Hamid Algar, "Introduction", dalam Ali Syari'ati, *On the Sociology of Islam*, h. 32.

Pemikiran-pemikiran tokoh-tokoh Syî'ah di Iran memiliki kekuatan yang dahsyat dalam membentuk pola pkir, pola kesadaran keberagamaan, hingga tindakan sosial-politik. Meletusnya revolusi Iran pada 1979, dari perspektif sejarah pemikiran, sesungguhnya tidak hanya menunjukkan puncak pertarungan politik Islam vis-à-vis regim Pahlevi, melainkan juga pergumulan dan perkembangan wacana pemikiran Islam. Oleh karena itu, wajar kemudian jika revolusi yang disebut sebagai *revolution en messre* itu direlasikan dengan kebangkitan dua kelompok, yaitu ulama (*religious scholars*) dan kalangan intelektual "awam" (*lay intellectual*). Ayatullah Murtadha Muthahari dan Ayatullah Ruhullah Khomeini adalah figur yang paling menonjol dari kelompok pertama. Sedangkan, yang paling berpengaruh bagi kebangunan revolusi tersebut dari kelompok kedua adalah Ali Syari'ati, Mehdi Bazargan, dan Bani Shadr.[3]

Ali Syari'ati (1933-1977), yang oleh Abdulaziz Sachedina[4] dan oleh Hamid Dabashi,[5] disebut sebagai "ideolog pemberontakan" di samping telah berhasil menggoncang sendi-sendi ilmu sosial Barat, sehingga ini memaksa mereka untuk meninjau ulang asumsi-asumsi mereka, pemikiran-pemikirannya juga berimplikasi pada perkembangan yang sangat mengejutkan dalam wacana pemikiran Islam modern. Gayanya yang unik dalam "pembacaan" terhadap Islam yang terefleksikan dalam tulisan-tulisan dan kuliah-kuliahnya telah menyembulkan penyikapan yang beragam. Dalam konteks

---

[3]Azyumardi Azra, "Akar-akar Revolusi Iran: Filsafat Pergerakan Ali Syari'ati", dalam M. Deden Ridwan (ed.), *Melawan Hegemoni Barat: Ali Syari'ati dalam Sorotan Cendekiawan Indonesia* (Jakarta: Penerbit Lentera, 1999), h. 47. Paralelitas revolusi Iran yang dibandingkan dengan revolusi-revolusi yang terjadi di negara lain, seperti revolusi Perancis dan revolusi Bolshevik, dapat dilihat dalam Richard W. Cottam, "The Iranian Revolution", dalam Juan R. I. Cole dan Nikki R. Keddie (eds.), *Shi'ism and Social Protest* (New Haven dan London: Yale University Press, 1986), h. 55-87.

[4]Lihat lebih lanjut Abdulaziz Sachedina, "Ali Shari'ati: Ideologue of the Iranian Revolution", dalam John L. Esposito (ed.), *Voices of Ressurgent Islam* (Oxford: Oxford University Press Inc., 1983), h. 191-214.

[5]Lihat Hamid Dabashi, "Ali Shari'ati's Islam: Revolutionary Uses of Faith in a Post-traditional Society", dalam *The Islamic Quarterly: A Review of Islamic Culture*, ed. A. A. Mughram, Vol. XXVII, No. 4, fourth quarter, 1983, h. 203.

kelilmuan, kritiknya terhadap Barat, melalui *Marxism and Other Western Fallacies: An Islamic Critique*, menmbulkan respon yang beragam berkaitan dengan integritas keilmuannya. Oleh sebagian pengamat, berbeda dengan penilaian Hamid Algar, ia dinilai sebagai intelektual yang bingung dan membingungkan.[6] Dalam konteks politik, menurut analisis Reinhard Schulze, posisi kontribusi Ali Syari'ati tetap terlihat ambivalen. Di mata sebagian ulama Syî'ah, kontribusi Ali Syari'ati dianggap tidak lebih dari inkarnasi (penjelmaan) sinkretisme politik yang telah mendistorsi Islam, sedangkan bagi ulama Syî'ah yang lain, kontribusinya justeru dianggap sebagai penopang identitas revolusi Syî'ah, karena keberpihakannya menentang segala bentuk penindasan.[7] Menurut Hamid Algar, kritik atas warisan politiknya itu disebabkan oleh sifatnya sinkretik dan disebabkan misinya yang secara implisit dianggap menentang para ulama (*anticlerical message*).[8]

Tulisan ini mengkaji metode dan pendekatan yang diterapkan oleh Ali Syari'ati dalam mendekati persoalan-persoalan sosial, khususnya filsafat sosial yang dikemukakannya. Ali Syari'ati sendiri dikenal sebagai salah seorang pengajur islamisasi ilmu melalui "sosiologi Islam" yang diusungnya. Meski disertasinya, *Les Merites de Balkh*, mengkaji keutamaan-keutamaan Kota Balkh, yaitu sebuah kajian filologi tentang sejarah Islam abad pertengahan, dan diserasti itu menjadikannya sebagai doktor dalam kajian sejarah Islam, sebenarnya ia sendiri mengatakan bahwa wilayah kajian atau minatnya adalah sosiologi agama.[9] Dari latar belakang pendidikan yang dijalani di Perancis, sebagaimana diuraikan, ia layak disebut sebagai filosof sosiolog, tidak hanya dibekali dengan teori-teori filsafat

---

[6]Lihat Azyumardi Azra, "Akar-akar Revolusi Iran", h. 55.

[7]Reinhard Schulze, *A Modern History of Islamic World* (London dan New York: I. B. Tauris Publishers, 2000), h. 178.

[8]Hamid Algar, "Ali Shari'ati", dalam Reeva S. Simon, Philip Mattar, dan Richard W. Bulliet (eds.), *Encyclopaedia of Modern Middle East* (New York: Macmillan Refference & Simon dan Schuster Macmillan, 1996), Vol. 4, h. 1639.

[9]Ali Syari'ati, *On the Sociology of Islam*, h. 42. Lihat juga Noryamin Aini, "Dialektika Cerita Qabil dan Habil: Pergeseran dari Kisah al-Qur`an ke Sosiologi Agama", dalam M. Deden Ridwan (ed.), *Melawan Hegemoni Barat*, h. 173-193.

sosial yang diakui reputasinya, ia sendiri secara orisinal mengembangkan pandangannnya yang filosofis tentang isu-isu sosial, seperti dalam karyanya, *On the Sociology of Islam*.

B. Biografi Singkat dan Setting Sosio-Historis

Ali Syari'ati dilahirkan pada 1933 di MAzinan, sebuah desa kecil di pesisir gurun di Provinsi Khurasan, sebelah timur laut Iran. Pandangan hidupnya sangat dipengaruhi oleh iklim perdesaannya, sebagaimana diungkapkan dalam otobiografinya, *Kavir* (*desert*, gurun pasir). Ayahnya, Muhammad Mazinani Taqi Syari'ati, adalah seorang ulama yang aktif dalam kegiatan-kegiatan keagamaan di Masyhad, tempat di mana imam Syî'ah ke delapan, yaitu 'Alî Ridhâ (w. 818), dimakamkan. Setelah menyelesaikan studi teologi dasarnya (*moqaddamat*) dan memulai studi menengahnya (*sath*), Muhammad Taqi Syari'ati meninggalkan perguruan tinggi dan mengajar di sistem pendidikan nasional. Sifatnya yang reformis dan controversial menjadikannya sebagai "ulama yang tidak biasa" (*unconventional cleric*).[10]

Problematika sosio-politis, seperti pengekangan atas kegiatan keagamaan dan politik publik di satu sisi, dan probematika pemahaman keagamaan di sisi lain, mendorong Muhammad Taqi Syari'ati ikut aktif dalam *Kanoun-e Nashr-e Haqayeq-e Eslami* (Pusat Dakwah Kebenaran Islam) pada tahun 1941 untuk menyuarakan "semangat Islam progresif". Pada pertengahan 1940-an, ia membentuk *Nezhat-e Khodaparastan-e Sosiyalist* (Gerakan Sosialis Penyembah Tuhan), dan ia mendukung gerakan Moshaddeq dan Front Nasional.[11] Pada 1940-1950-an, ia terlibat dalam diskusi intensif dengan beberapa pemikir, termasuk Ahmad Kasravi, seorang sejarawan Iran terkenal yang berhaluan sosialis. Hal ini menimbulkan beredarnya romur bahwa ia adalah seorang "sunnî" dan "wahhâbî". Inilah latar belakang orangtuanya yang akan kelak

[10]Ali Rahnema, "Ali Shari'ati: Teacher, Preacher, Rebel", dalam Ali Rahnema (ed.), *Pioneers of Islamic Revival*, terjemah Ilyas Hasan (Bandung: Mizan, 1996), h. 203-204; Hamid Algar, "Ali Shari'ati", h. 1939.

[11]Ali Rahnema, "Ali Shari'ati..", h. 1939.

mewarnai pemikiran Ali Syari'ati. Bagi Ali Syari'ati sendiri, ayahnya adalah "guru sesungguhnya yang pertama".[12] Dalam karyanya, *Psukh bi badi az sualat*, Ali Syari'ati mengatkan, "Ayahku telah membentuk unsur-unsur spiritku. Beliaulah yang pertama mengajarkanku tentang *seni berpikir* dan *seni menjadi manusia*".[13]

Kondisi sosio-historis, politis, dan intelektual itulah yang mengkristal dalam kesadaran Ali Syari'ati. Apalagi, pemaknaan ayahnya terhadap ajaran Islam sebagai ajaran yang menekankan dimensi sosial dan filosofis yang relevan dengan zaman dibandingkan sebagai ajaran yang hanya menekankan dimensi teologis yang bersifat individual, cukup berpengaruh terhadap pemikirandan kesadarannya.

Pada tahun 1941, Ali Syari'ati masuk tingkat pertama sekolah swasta Ibn Yamin. Minat intelektualnya lebih tertarik dengan literatur-literatur di luar sekolah, seperti *Les Miserabes* karya Victor Hugo yang diterjemahkan ke bahasa Persia. Mistisisme dan filsafat lebih disukainya ketika ia menempuh pendidikan tingkat menengah. Pada tahun 1953, ia berhasil menyelesaikan studinya di Lembaga Pendidikan Guru, kemudian ia mengajar di Masyhad. Selama kurun waktu ini, ia berhasil menerjemahkan karya berbahasa Arab ke bahasa Persia dengan judul, *Abu Zarr: Khodaparast-e Sosiyalist* (Abu Zarr: Sosialis Penyembah Tuhan), yang kemudianmenjadi biografi fiksi melalui tangan novelis Mesir, Abdol Hamid Jawdat. Buku tersebut mengklaim bahwa Abu Zarr adaah seorang sosialis paling awal di dunia. Pada tahun 1956, Ali Syari'ati melanjutkan studinya di fakultas sastra di Universitas Masyhad untuk studi bahasa-bahasa asing, terutama bahasa Perancis dan bahasa Arab. Tiga tahun kemudian, ia memperoleh gelar MA dari universitas ini. Ia juga sempat menerjemahkan dua buku berbahasa Perancis, *Khish* (Diri) dan *Niayesh* (Doa) yang ditulis oleh Alexis Carrel, seorang pemenang hadiah nobel bidang kedokteran. Carrel mencoba mengembangkan hmanisme Kristen versinya sendiri untuk

[12]Ervand Abrahamian, *Radical Islam: The Iranian Mojahedin* (London: I. B. Tauris Publishers, 1989), h. 106.

[13]Sebagaimana dikutip Abdulaziz Sachedina, "Ali Shari'ati…", h. 193. Cetak miring dari saya (Wardani).

melawan materialisme aliran Marxis. Akan tetapi, menurut Ervand Abrahamian, tidak jelas apakah Ali Syari'ati mengetahui bahwa Carrel telah berkolaborasi dengan regim Petain sebelum kembali ke Kristen.[14]

Pada tahun 1959 (1960?), Ali Syari'ati memperoleh kesempatan melanjutkan studinya di Sorbonne dalam bidang filologi dan menyelesaikan studi doktornya dengan disertasi, "*Les Merites de Balkh*" (Keutamaan-keutamaan Kota Balkh) pada tahun 1963. Selama di Paris, ketika revolusi Aljazair memuncak, ia aktif dalam kegiatan politik dengan bergabung dalam Federasi Mahasiswa Iran, Cabang Front Nasional, dan Gerakan Pembebasan. Di samping itu, ia juga aktif dalam penerbitan periodik, yaitu *Nameh-e Pars* (jurnal empat bulanan) dan *Iran-e Azad*, menulis kolom di *Non de Plume*, menulis artikel di *El Mojahed*, dan menerjemahkan sejumlah karya asing: *What is Poetry?* karya Jean Paul Sartre, *Guerilla Warfare* karya Che Guevara, dan mulai menerjemahkan *Wretched of the Earth* dan *Five Years of the Algerian War* karya Franz Fanon, dan *Le Meilleur Combat* karya Ouzegan sebagai penghargaan Ali Syari'ati terhadap penulis terakhir ini sebagai "Muslim beraliran Marxis".[15]

Selama di Paris, Ali Syari'ati sangat tertarik dengan studi orientalisme, sosiologi Perancis, dan teologi Kristen radikal, terutama teologi pembebasan. Dalam hal ketertarikannya dengan tashawuf, kuliah-kuliah Louis Massignon dan Henri Corbin (ahli tentang filsafat Persia) sangat berpengaruh terhadap kesadaran spiritualitasnya. Di tahun-tahun terakhirnya, Ali Syari'ati menulis bahwa Massignon adalah sosok satu-satunya yang paling berpengaruh pada dirinya. Ia menerjemahkan karya Massignon tentang al-Hallâj dan Salman Pak (al-Fârisî), dua mistikus yang dieksekusi mati karena pandangan esoteriknya yang bertentangan dengan kalangan ortodoks. Tidak hanya menyediakan kehangatan spiritual yang dalam bagi Ali Syari'ati di tengah hiruk-pikuk kota Sorbonne, melalui Massignon, Syari'ati diekspos di *Esprit*, sebuah jurnal Katolik radikal yang diprakarsai oleh Immanuel Mounier, seorang penganut Katolik

[14]Ervand Abrahamian, *Radical Islam*, h. 106.
[15]Ervand Abrahamian, *Radical Islam*, h. 106.

sosialis untuk mendukung gerakan sayap kiri dalam rangka pembebasan nasional di dunia ketiga. Ini untuk kedua kalinya, tashawuf menjadi topangan spiritual. Sebelumnya, ketika ia masih berada di Iran, *Masnawi* karya Jalâl ad-Dîn ar-Rûmî yang menyelematkan dirinya dari niat bunuh diri karena kegoncangan fondasi keagamaannya.[16] Jika keterlibatannya di jurnal *Iran-I Azad* dan *El Mojahed* menjadikannya akrab dengan ide-ide pembebasan di dunia ketiga, seperti yang dikemukakan oleh Franz Fanon (w. 1961), Ami Cesaire, dan Amilcar Cabral (w. 1973),[17] maka *Esprit* memperkenalkannya dengan ide-ide semisal Michel Foucault, Corbin, Berque, dan Henri Lefebvre. Lebih dari itu, *Esprit* mengetengahkan dialog Marxisme-Kristen, Katolik Kiri, sosialisme religius Jaure, revolusioneritas Kristen, dan ide-ide egalitarian.[18]

Selama di Paris juga, cakrawala intelektual Ali Syari'ati dicerahkan dengan kuliah Raymond Aron, Roger Garaudy (intelektual komunis Perancis yang berupaya mendialogkan antara Marxisme dengan ajaran Kristen), Georges Politzer (filosof Marxis ortodoks), seorang intelektual yang paling penting bagi Ali Syari'ti, yaitu Georges Gurvitch (sosiolog terkemuka Perancis dan pencetus apa yang disebut sebagai "sosiologi dialektis").[19] Ali Syari'ati menyukai gaya hidup dan teori sosiologi *émigré* (imigran) Rusia militant ini yang berselisih paham dengan Stalin, lalu berhasil menyelematkan diri kaum Fasis dan Stalinis. Di saping teori sosiologinya, catatan panjang perjuangannya melawan ketidakadilan membuat Ali Syari'ati semakin mengaguminya dan menganggapnya sebagai "Abû Dzarr versi Barat".[20] Ali Syari'ati sendiri pernah menulis bahwa ia sangat

---

[16]Skeptisisme dan keraguan terhadap adanya Tuhan, sebagai pencarian identitas intelektualnya, terjadi karena persentuhannya dengan karya-karya Maurice Maeterlinck, penulis Belgia yang memadukan mistisisme dengan simbolisme, Saddeq-e Hedayat, novelis Iran yang beraliran nihilisme, Arthur Schopenhauer, dan Franz Kafka (Ali Rahnema, "Ali Shari'ati…", h. 206-207).

[17]Shahrough Akhavi, "Ali Shari'ati", dalam John L. Esposito (ed.), *The Oxford Encyclopaedia of Islamic World* (Oxford: Oxford University Press, 1995), vol. 4, h. 47.

[18]Ervand Abrahamian, *Radical Islam*, h. 108.

[19]Ervand Abrahamian, *Radical Islam*, h. 106-107.

[20]Ali Rahnema, "Ali Shari'ati…", h. 217.

[21]Ervand Abrahamian, *Radical Islam*, h. 108.

giat mengikuti kuliah Gurvitch keika di Sorbonne, tapi tokoh ini hanya mempunyai pengaruh kedua atas dirinya setelah Massignon.[21]

Di samping itu, Jacques Berque melalui kuliahnya membentuk pandangan sosiologis Ali Syari'ati tentang agama. Dari Jean Paul Sartre (eksistensialis), ia mendapatkan prinsip kebebasan manusia untuk bangkit melawan penindasan. Jean Cocteau menunjukinya bagaimana atau sejauh mana jiwa dapat berkembang. Persentuhan Ali Syari'ati dengan pemikiran Alexis Carrel terjadi terutama tentang mungkinnya meletakkan sikap "ilmiah" di atas keyakinan metafisis yang tidak dijelaskan secara ilmiah sekalipun.[22] *Man, the Unknown* dan *Prayers* karya Carrel (yang diterjemahkan ke bahasa Persia), ditopang oleh ide Max Planck, agaknya cukup dominan mempengaruhinya dalam konteks di atas.[23]

Setelah berhasil mempertahankan disertasinya, *Les Merites de Balkh*, sebuah kajian filologi tentang sejarah Islam abad pertengahan (*histoire de l'Islam medieval*), sebagaimana tercantum di ijazahnya, atas bimbingan Prof. Gilbert Lazard dengan predikat *passable* (predikat terendah) pada tahun 1963, ia dan keluarganya kembali ke Iran. Di perbatasan Iran-Turki, ia ditahan dan dipenjara selama enam bulan karena kegiatan politiknya selama di Perancis. Setelah dibebaskan, ia mengajar di sekolah menengah di Masyhad, kemudian di fakultas sastra. Pada tahun 1969, ia aktif di Hosaynieh Ersyad. Tiga tahun berikutnya merupakan masa-masa produktif dalam menulis. Di antara karya-karya yang ditulisnya adalah *Darsha-ye Islamshenasi* (Islamologi), *Syahadat* (Kesyahidan), *Madhab 'alayieh Madhab* (Agama Melawan Agama), *Jabr-e Tarikhi* (Determinisme Sejarah), *Resalat-e Rawshanfekr Bara-ye Sakhtan-e Jam'eh* (Tugas Intelektual dalam Membangun Kembali Masyarakat).[24]

Masa-masa selanjutnya merupakan masa pergumulan Ali Syari'ati yang sangat intensif dalam kancah intelektual dan

[22]Ali Rahnema, "Ali Shari'ati…", h. 218.
[23]Ali Rahnema, "Ali Shari'ati…", h. 218.
[24]Ervand Abrahamian, *Radical Islam*, h. 108-109.

politik, termasuk berkaitan dengan aktivitasnya bersama Ayatullah Murtadha Muthahari dan Mehdi Bazargan. Ali Syari'ati meninggal di London dengan sebab kematian yang masih misterius. Karena kuatnya pergesekan politik Ali Syari'ati berhadapan denga rezim di Iran, agen polisi rahasia (SAVAK) dianggap sebagai yang paling bertanggung-jawab atas kematiannya.

Secara psiko-intelektual, berbagai elemen yang membentuk struktur bangunan pemikiran (*system of thought*) Ali Syari'ati, sebagaimana dikemukakan, agaknya dapat disederhanakan sebagai berikut. Pertama, pendidikannya di Iran, baik formal maupun non-formal, hingga di Perancis (dari Massignon yang pakar sufisme, sosiolog Gurvitch, sejarawan Berque, hingga Satre yang eksistensialis) menjadi faktor dominan yang menghembuskan dimensi "pembebasan" dari agama (*liberating dimensions of religion*) yang kemudian diberi ruangnya oleh tradisi berpikir Syî'ahnya. Kedua, kondisi sosio-politis yang meniscayakan pembebasan dari segala bentuk penindasan. Ketiga, dari segi pengaruh iklim terhadap kehidupan intelektual manusia, sebagaimana dijelaskan oleh Ibn Khaldûn dalam *Muqaddimah*-nya,[25] gurun pasir tandus Mazinan, tempat kelahiran Ali Syari'ati yang dikelilingi oleh iklim panas dan tandus, bisa jadi mempengaruhi cara berpikir dan bertindak, sehingga ia peka dengan adanya penindasan, atau konflik, di samping konteks keagamaan dan politik yang dihadapinya. Kondisi ini ia tanggapi melalui pembacaan sosiologis dialektis model Gurvitch.

C. Dialektika Sosial-Sejarah: Titik-tolak Pemikiran untuk Pembebasan dari Penindasan

Melakukan telaah terhadap pemikiran dan kehidupan seorang tokoh sekaliber Ali Syari'ati tidaklah mudah. Seperti dikatakan oleh Shahrough Akhavi, kesulitan itu berhubungan

[25]Ibn Khaldûn, *Muqaddimah* (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), h. 65-69 (mukaddimah ke-3 "*fî mu'tadil min al-aqâlîm wa al-munharif wa ta`tsîr al-hawâ` fî ahwâl al-basyar wa al-katsîr min ahwâlihim*" dan mukaddimah ke-4 "*fî atsar al-hawâ` fî akhlâq al-basyar*").

dengan kehidupannya yang informasinya kadang-kadang tidak lengkap, kontradiktif, dan kadang-kadang hagiografikal.[26] Menganalisis karya-karya seorang "ideolog" *par excellence*, dalam istilah Dabashi, yang eklektik (*eltegatigar*) dan multi-dimensional dalam pemikiran dan tindakan, tidak fasih, sekaligus emosional dan controversial, juga sangat problematik. Sifat eklektiknya menjadikannya mampu dengan satu tarikan napas menyebut nama Imam 'Alî, Imam Husayn, Abû Dzarr, Jean Paul Sartre, Franz Fanon, Massignon, Weber, dan Karl Marx. Obskurantisme statemen-statemennya, menurut Ervand Abrahamian, disebabkan oleh kritiknya yang menggebu-gebu terhadap Syî'ah ortodoks, dengan bahasa allegoris, menggunakan standar ganda (*double entendres*), dan tanpa merujuk ke isu-isunya secara langsung.[27]

Abrahamian menemukan "tiga Ali Syari'ati". Pertama, Ali Syari'ati sebagai seorang sosiolog yang tertarik dengan hubungan dialektis antara teori dan praktik, antara ide dan kekuatan-kekuatan sosial, dan antara kesadaran (*consciousness*) dan eksistensi kemanusiaan. Kedua, Ali Syari'ati sebagai penganut Syî'ah yang fanatik dan percaya bahwa Syî'ah revolusioner, berbeda dengan ideologi radikal lain, tidak akan tunduk kepada "hukum besi" (*iron law*) tentang "peragian birokratik". Ketiga, Ali Syari'ati sebagai seorang pembicara umum (public speaker) yang bersemangat, artikulatif, dan oratorik ang sering menggunakan jargon, simplikasi, generalisasi, dan sinkretisme yang tajam terhadap kemapanan institusi dan agama.[28] Meskipun begitu, dari karakter gandanya itu dan dari karya-karyanya yang beragam, kita masih bisa "benang merah" berkaitan dengan pandangnya yang mendalam dan menyeluruh (pandangan-dunia, *weltanschauung, jahanbini*) yang secara koheren dan konsisten menghubungkannya.

Sebagai seorang sejarawan dan filosof sosial, Ali Syari'ati, ketika melihat isu-isu keagamaan dan kemanusiaan, sebagai

---

[26]Shahrough Akhavi, "Ali Syari'ati",h. 46. Lihat juga Ali Rahnema, "Ali Shari'ati", h. 221.

[27]Ervand Abrahamian, *Radical Islam*, h. 110.

[28]Ervand Abrahamian, *Radical Islam*, h. 110.

*frame-work*nya, bertolak dari filsafat Islam tentang sejarah. Ide sentralnya terartikulasi dalam kutipan kuliah yang disampaikannya, *On the Sociology of Islam* (Tentang Sosiologi Islam), berikut:

> *According to the Islamic school of thought, the philosophy of history is based on a certain kind of historical determinism. History represents an unbroken flow of events that, a constant warfare between two hostile and contradictory elements that began with the creation of humanity and has been waged at all places and at all times, and the sum total of which constitutes history. History is the movement of the human species along the course laid by time.*[29]
>
> Menurut aliran pemikiran dalam Islam, filsafat sejarah didasarkan atas suatu jenis determinisme sejarah tertentu. Sejarah menunjukkan suatu arus peristiwa-peristiwa yang tidak berubah, pertarungan terus-menerus antara dua elemen yang bermusuhan dan bertentangan yang dimulai sejak penciptaan manusia dan tetap bermusuhan di semua tempat dan waktu, yang kesemuanya itu merupakan sejarah. Sejarah adalah gerak manusia di sepanjang waktu.

Dengan demikian, sejarah, menurut Ali Syari'ati, adalah sejarah perkembangan manusia yang di dalam selalu berlaku hukum "dialektika sejarah" (*historical dialectic, dialektik-e tarikhi*), "determinisme sejarah" (*historical determinism, jabr-e tarikhi*), atau "gerak dialektis" (*dialectical movement, harakat dialektiki*).[30] Oleh karena itu, sejarah selalu merupakan pertarungan, kontradiksi, atau konflik permanen dan konstan antara dua kutub yang saling bertolak belakang, antara kebenaran dan kebatilan, antara penindas dan yang tertindas, yang diilustrasikannya secara simbolik dan sosiologis sebagai pertarungan permanen antara Qâbil (*Cain*) dan Hâbil (*Abel*). Konflik tersebut, menurutnya, adalah obyektif (*'ayni*),[31] yang menggambarkan konflik-konflik

---

[29]Ali Syari'ati, *On the Sociology of Islam*, terj. Hamid Algar (Berkeley: Mizan Press, 1979), h. 79.

[30]Ervand Abrahamian, *Radical Islam*, h. 111. Shahrough Akhavi, "Shari'ati's Social Thought", dalam Nikki R. Keddie (ed.), *Religion and Politics in Iran: Shi'ism from Quietism to Revolution* (New Haven dan London: Yale University Press, 1983), h. 134; Azyumardi Azra, "Akar-akar Revolusi Iran", h. 71.

[31]Shahrough Akhavi, "Shari'ati's Social Thought", h. 132.

atau pertarungan-pertarungan di fase kehidupan manusia akan datang. Dengan ide "dialektika sejarah" tersebut, sejarah dalam pandangannya tidak bersifat naratif saja berupa peristiwa-peristiwa masa lalu, melainkan sejarah bersifat sosiologis (*sociological history*), yaitu sejarah yang dijelaskan lebih bersifat sosiologis tentang realitas kemanusiaan yang saling konflik. Ali Syari'ati mengatakan, "*Sociology is also founded on a dialectic. Society, like history, is composed of two classes—the classes of Abel and the classes of Cain—…*"[32] (Sosiologi juga dibangun di atas dialektika. Masyarakat, seperti halnya sejarah, terbentuk dari dua kelas, yaitu kelas Hâbil dan kelas Qâbil). Dengan ungkapan ini, pemikiran Ali Syari'ati tidak hanya mereprsentasikan secara nyata pengaruh pemikiran Georges Gurvitch, sosiolog Perancis pencetus "sosiologi dialektis", melainkan juga pengaruh dialektika Hegel tentang pertarungan antara tesis, anti-tesis, dan sintesis.[33] Dialektika Hegel dipergunakan dalam kerangka analisis atas pelbagai problem, terutama sosio-sejarah yang terlihat dalam karya Ali Syari'ati, *Sima-ye Mohammad ba Tarjomeh-ye Englisi* (h. 54-55, 60-66) dan dalam *On the Sociology of Islam* (h. 88-96) tentang dualisme hakikat manusia.[34]

Dialektika sejarah yang dianut oleh Ali Syari'ati yang pada dasarnya melihat sejarah, termasuk di dalamnya manusia, masyarakat, dan agama dalam fenomena kesejarahan sebagai "perkembangan" dan "konflik", mendasarkan diri atas anggapan sosiologis yang sangat Darwninian (*social Darwinism*)[35] yang mengasumsikan bahwa "*society is like a living being, like all*

---

[32]Ali Syari'ati, *On the Sociology of Islam*, h. 111.

[33]Dialektika Hegel dipergunakan dalam kerangka analisis atas pelbagai problem, terutama sosio-sejarah yang terlihat dalam karya Ali Syari'ati, *Sima-ye Mohammad ba Tarjomeh-ye Englisi* (h. 54-55, 60-66) dan dalam *On the Sociology of Islam* (h. 88-96) tentang dualisme hakikat manusia.

[34]Lihat Brad Hanson, "The 'Westoxication' of Iran: Depictions and Reactions of Behrangi, Ale Ahmed, and Shari'ati", dalam *International Journal of Middle East Studies*, 1980, h. 11, 15, dan 22.

[35]Teori evolusi Darwin (1809-1882) yang dikemukakannya pertama kali pada tahun 1858, yang diiringi oleh hepotesis bandingan Alfred Russell, telah melebar dari lapangan biologi, etika, politik, ekonomi, dan sosiologi. Lihat lebih lanjut dalam Frank Hanskins, "Darwin, Charles Robert", dalam *Encyclopaedia of Social Sciences*, vol. 5, h. 4-5.

organism (masyarakat adalah seperti makhluk hidup, seperti semua organisme)",[36] "*society is a living organism, possessed of immutable and scientifically demonstable norms* (masyarakat adalah suatu organisme hidup, yang memiliki norma-norma yang tetap dan secara ilmiah bisa ditunjukkan)".[37] Dengan pandangan evolutif Darwinian dalam kajian sosiologi tentang pertarungan antara pelbagai elemen sosial untuk menjadi yang terkuat (*struggle for the fittiest*), pertarungan antara Hâbil dan Qâbil, Ali Syari'ati menganalisis pelbagai isu, baik agama, sosial, sejarah, maupun politik.

Ide dialektika tersebut dibingkai oleh Ali Syari'ati dengan distingsi (pembedaan) yang dibuatnya dalam melihat masyarakat dan agama. Menurutnya, masyakat dan agama bisa dilihat dari geraknya menjadi dua dimensi. Pertama, dimensi statis (*static dimensions of society/ religion*). Yang sentral di sini adalah bahwa agama merupakan seperangkat nilai (*value*) yang, karena terkait dengan dimensi partikularitas ajaran yang melingkupinya, merupakan sesuatu yang statis. Kedua, dimensi dinamis (*dynamic dimensions of society/ religion*). Dengan kategori ini, Ali Syari'ati memotret dengan analisis sosiologis bahwa ada dua dimensi dari dinamika tersebut: (1) perubahan-perubahan historis (*historical change*) yang meniscayakan agama dan masyarakat untuk berubah; (2) dengan kaca mata yang sama, Ali Syari'ati mengamati perkembangan yang terjadi pada iklim politik di Iran.[38]

D. Sosiologi *Syirk*: Analisis Syariati tentang Dimensi Dinamis (Sosiologis) Agama

Jika ide tentang dimensi statis dan dinamis dari masyarakat dan agama di atas ditarik ke contoh-contoh kongkret pemikirannya, akan terlihat jelas pandangan filsafat sosialnya.

---

[36]Ali Syari'ati, *On the Sociology of Islam*, h. 50.

[37]Ali Syari'ati, *On the Sociology of Islam*, h. 52.

[38]Dalam analisis ini, saya merujuk kepada pemikiran M. Amin Abdullah, pada perkuliahan di Pascasarjana IAIN (sekarang: UIN) Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 8 November 2000.

Atas dasar kerangka berpikir itu, ia melakukan kritik tajam terhadap agama statis yang meliputi dua hal.

Pertama, agama sebagai tradisi, ritual, atau symbol keagamaan yang kaku yang dikondisikan oleh pemeluk dan pemimpinnya. Dasar pijakan inilah yang menyebabkan Ali Syari'ati geram terhadap doktrin-doktrin kaku Syî'ah dan symbol-simbol keagamaannya, seperti gelar formalistik *Rûhullâh* dan *Âyatullâh*. Jika hal ini, menurutnya, tidak dilihat sebagai simbol revolusioner dan keberpihakan terhadap keadilan dan pembelaan terhadap kalangan lemah (*al-mustadh'afûn*), maka ajaran ini cenderung hanya dimaknai statis. Adanya citra bahwa ia adalah tokoh intelektual yang anti-ulama di mata ulama Syî'ah tradisional muncul dari sini.

Kedua, agama sebagai ideologi, sebagaimana tampak dari kritiknya terhadap hal ini dalam karyanya, *Madhab 'alayieh Madhab* (Agama Versus Agama), di mana ia membangun tesisnya bahwa dalam sepanjang sejarah, agama tidak bergerak secara evolutif melawan non-agama, melainkan agama bertarung melawan "agama". Agama dalam pengertian pertama, menurutnya, adalah agama kebenaran yang disampaikan oleh para "penggembala kambing" (Nabi Ibrâhîm, Mûsâ, 'Îsâ, dan Muhammad) yang berpihak pada penderitaan kalangan lemah. Misi kenabian selalu merupakan pertarungan melawan "agama" (agama yang diselewengkan), berupa multi-theisme (*syirk*) dengan "pengebiran" agama oleh para aristokrat kaya (*mala`* atau *mutraf*) dan penguasa untuk melegitimasi posisi mereka.[39]

Kritik Ali Syari'ati terhadap agama yang menyusup sebagai ideologi penguasa yang mereduksi pesan-pesan transendentalnya, sehingga hanya menjadi justifikasi politis, sebagaimana terjadi pada rezim Pahlevi di Iran ketika itu, mendasarkan diri pada analisis "sosiologi *syirk*" (*the sociology of shirk*), sebagaimana juga ditekankan dalam teologi pembebasan Ashgar Ali Engineer dalam *Islam and Liberation*. Pemaknaan konvensional terhadap syirk yang berkutat pada "ketidakseimbangan hubngan per-

[39]Ali Syari'ati, *Religion Against Religion*, terj. Afif Muhammad dan Abdul Syukur (Bandung: Pustaka Hidayah, 1994), h. 75-77.

sonal-individual" hamba dan Tuhan ditarik oleh Ali Syari'ati secara ekstensif (pengertian yang lebih luas). Menurutnya, secara sosiologis, syirk adalah "penyembahan" ganda (multi-theisme) terhadap realitas di luar Tuhan dan "sekularisasi aspek-aspek sosial tindakan manusia", dalam pengertian pemisahan kesalehan personal dari kesalehan sosial. Manifestasi *syirk* sosial adalah ketidakberpihakan terhadap kalangan yang lemah dan yang tertindas (*oppressed*) secara politis, melakukan korupsi, penindasan, dan penggunaan kekerasan politik atas nama agama. Dalam karyanya, *Hajj*, ia mengemukakan interpretasi simbolik atas ritual-ritual dalam haji, melakukan pembongkaran kebekuan pemahaman doktrinal, dan mentransformasikan interpretasi simbolik dan revolusioner tersebut kepada gerak dan "kesadaran diskursif", meminjam istilah Anthony Giddens, dengan membuat jarak dari "kesadaran praktis" dan kesadaran rezim. Atas dasar riset-risetnya terhadap evolusi historis setiap agama dalam lapangan sejarah agama,[40] haji, menurut Ali Syari'ati, secara esensial adalah evolusi manusia menuju Allah swt yang memuat simbol-simbol dan filsafat tentang penciptaan Adam,[41] yaitu sebuah scenario Ilahi tentang "konfrontasi Allah—setan",[42] yang berisi filsofi tentang *tawhîd*, *îtsâr* (mengutamakan orang lain), *jihâd*, dan *syahâdah* (*martyrdom*, kesyahidan). Karena titik-tolak dari haji ke ide tentang konfrontasi ata dialektika, hingga ke misi pembebasan, cukup argumentatif jika Steven R. Benson menganggap karyanya, *Hajj*, sebagai "sebuah buku pegangan mistisisme untuk kepentingan revolusioner" (*a mystical handbook for revolutionaries*).[43]

Dengan kerangka berpikir seperti itu, kritik sosiologis Ali Syari'ati tertuju terhadap dimensi statis agama dalam bentuk konsep-konsep, doktrin atau ajaran yang kaku (tradisi dan ideologi). Kritik internal yang sangat sistematis dan bersemangat, yang kemudian menimbulkan tuduhan terhadapnya sebagai

---

[40]Ali Syari'ati, *Hajj*, terj. Anas Mahyuddin (Bandung: Pustaka, 1997), h. x.

[41]Ali Syari'ati, *Hajj*, h. 1.

[42]Ali Syari'ati, *Hajj*, h. 2.

[43]Dikutip dari Robert D. Lee, *Overcoming Tradition and Modernity*, terj. Ahmad Baiquni (Bandung: Mizan, 2000), h. 240 (catatan kaki 46)

seorang Sunnî, jsuteru diarahkan kepada dimensi dinamis agama yang dihadapinya, yaitu Syî'ah sebagai doktrin dan sebagai rezim yang justeru secara faktual menyebabkan rakyat Iran tertindas dan menderita.

Dari setting sosial dan biografinya, telah terjadi internalisasi ke dalam diri Ali Syari'ati berbagai macam tradisi berpikir; sufisme, filsafat eksistensialis, pandangan historis dan sosiologis yang berorientasi "dialektis", ide keagamaan Katolik yang kiri (*leftist*, ide teologi pembebasan), dan doktrin Syî'ah revolusioner. Di samping kiprah intelektualnya, ia merupakan sosok seorang ideolog dan kritikus sosial. Dari latar belakang keilmuannya sebagai sejarawan, sosiolog, aktivis, dan ideolog yang melakukan kritik tajam terhadap rezim, ia membangun struktur berpikirnya dengan pendekatan "kritik sosiologis" (*sociological criticism*).

"Kritik sosiologis dimaksud bisa dilihat dari dua aspek. Pertama, selalu terjadi "dalektika", atau dalam ungkapannya sendiri "pertarungan abadi (*constant warfare*) antara Hâbil dan Qâbil". Jadi, dengan model dialektika Hegelian antara tesis, anti-tesis, dan sintesis, ia melakukan kritik terhadap berbagai wacana dan realitas, baik keagamaan, sosial, dan politik, bahwa harus ada proses dialektika, yaitu ada proses "negasi" (*nafy*, rekonstruksi, pembongkaran, dan kritik) dan diikuti oleh proses "afimasi" (*itsbât*, penegasan, pembangunan visi dan proyeksi tentang realitas yang ada). Secara sosiologis, ia melakukan kritik sekaligus melakukan pendasaran baru. Dialektika yang sesungguhnya berinteraksi dengan ide materialism historis Karl Marx (dengan pemaknaan baru oleh Ali Syari'ati) secara eksplisit dijelaskannya dalam karyanya, *On the Sociology of Islam*, ketika merumuskan filsafat Islam tentang sejarah sebagaimana tampak dari kutipan yang telah dikemukakan sebelumnya.

Kedua, *nash* atau teks keagamaan dilihat sebagai ungkapan simbolik yang selalu "hidup" (tidak kaku), multi-interpretable, dan memberikan pesan-pesan yang baru dan revolusioner, yang tidak hanya merupakan representasi pemikiran, ide, atau gagasan, melainkan teks yang selalu memberikan pesan baru. Teks, bagi Ali Syari'ati, selalu memberikan makna baru untuk kritik konteks atau realitas yang sedang dihadapi.

Sebagai seorang pengikut ajaran Syî'ah sejati dan sebagai seorang yang berpendidikan di Barat, Ali Syari'ati tidak menolak mentah-mentah metodologi Barat dalam mengkaji Islam, sebatas tidak terjadi "*gharbzabeh*" (westernisasi). Pandangan ini diungkapkannya sebagai berikut:

> *The question now arises, what is the correct method? In order to learn and to know Islam, we must not imitate and make use of European methods—the naturalistic, psychological or sociological methods.* We must be innovative in the choice of method. *We must of course learn the scientific methods of Europe, but we do no necessarily need to follow them.*[44]
>
> *Pernyataan sekarang muncul, apa metode yang tepat? Untuk mempelajari dan mengetahui Islam, kita harus tidak meniru dan menggunakan metode Eropa (Barat), yaitu metode naturalistik, psikologis, maupun sosiologis.* Kita harus inovatif dalam memilih metode. *Kita tentu saja harus mempelajaru metode ilmiah Barat, tapi kita pastinya tidak perlu mengikutinya.*

Dari kutipan di atas, tampak bahwa ia tidak menolak sama sekali, melainkan bersifat inovatif dan selektif, terhadap metode Barat. Dengan "sosiologi Islam" yang diusungkan, meski dari sumber-sumber metode Barat yang beragam, sesuai dengan latar belakang pendidikannya, keseluruhan bangunan pemikirannya dimaksudkan sebagai bangunan pemikiran yang "baru" dalam pengertian itu. Dengan demikian, Ali Syari'ati menerapkan metode sintesis yang merangkul pendekatan doktrnal dan saintifik dalam pandangan filosofisnya tentang sejarah, manusia, dan masyarakat. Metode-metode Barat yang diadopsi dan diadaftasinya adalah sosiologi, antropologi, filsafat (terutama eksistensialisme), namun semua bermuara pada misi sentral: "pembebasan", sehingga tulisannya selalu bercorak "menggerakan". Bahkan, menurut Brad Hanson, ia juga menerapkan analisis linguistik fenomenologis dalam menganalisis teks.[45] Oleh karena itu, dari titik-tolak yang bersifat

---

[44]Ali Syari'ati, *On the Sociology of Islam*, h. 60. Cetak miring dari saya (Wardani). Lihat juga Brad Hanson, "The 'Westoxication' of Iran…", h. 15.

[45]Lihat Brad Hanson, "The 'Westoxication' of Iran…, vol. 11, h. 15 dan 22.

doktrinal, pandangan sufistiknya menyediakan analisis terhadap doktrin *syahâdah* (*martyrdom*, kesyahidan) sebagai landasan spiritualistik bagi pembebasan. Demikian pula, pendekatan filsafat model esksistensialisme diterapkannya dalam pandangannya tentang humanism, sekaligus "menjembatani" bagi penyadaran tentang konflik yang konstan, sebagaimana juga dijelaskan dari perspektif sosiologi dialektis. Dengan demikian, analisis dan kritik Ali Syari'ati bergerak sesungguhnya bolak-balik antara analisis doktrinal (teks-teks keagamaan) dan analisis saintifik (metode Barat).

Atas dasar distingsi dua tradisi berpikir yang dialami oleh Ali Syari'ati, terjadi fusi atau peleburan identitas kedua pendekatan tersebut. Oleh karena itu, pembacaan eksistensialisme Sartre, setelah mengalami internalisasi dan fusi dengan doktrin Syî'ah, melahirkan eksistensialisme theistik model Ali Syari'ati. Sambil mengakui "*delassement*" (*left on its own*) Sartre, kesempurnaan manusia (dalam istilah al-Qur`an adalah insane, bukan basyar yang menekankan sisi fisik), menurut Ali Syari'ati, tidak hanya ditentukan oleh kemampuan menentukan pilihan dan memberontak, melainkan juga menentukan pilihan melalui doa.[46]

Dengan skema berpikir model itu pula lah, misalnya, bisa dijelaskan "hubungan cinta-benci" (*love-hate relationship*), demikian Dabashi, antara Ali Syari'ati dan Karl Marx.[47] Ali Syari'ati membuat distingsi (pembedaan) Marx. Pertama, Marx muda, seorang filosof atheistik, pengembang materailisme dialektis, ang menolak eksistensi tuhan. Kedua, Marx dewasa, seorang ilmuwan sosial yang menjelaskan bagaimana penguasa mengeksploitasi orang yang dikuasai (*the ruled*) yang sebenarnya menjelaskan "determinisme historis", bukan determinisme ekonomi. Ketiga, Marx tua yang pemikirannya terdistorsi (*distorted Marxism*) melalui "vulgarisasi", "birakorasi", dan "hukum besi oligarki" (*iron law of oligarchy*) di tangan Engels, Kautsky,

[46]Ali Syari'ati, "Humanity and Islam", dalam Charles Kurzman (ed.), *Liberal Islam: A Sourcebook* (Oxford: Oxford University Press, 1998), h. 189.

[47]Sebagaimana dikutip Azyumardi Azra, *Akar-akar Revolusi Iran*, h. 54.

dan Stalin, sehingga menjadi dogma ketimbang pemikiran Marxisme yang ilmiah (*scientific Marxism*). Ali Syari'ati menolak Marx tua yang vulgar dan Marx muda yang atheistic, dan menerima Marx yang dewasa.[48]

Fusi atau peleburan antara dua tradisi berpikir tersebut juga berimplikasi pada "mencairnya" doktrin Syî'ah yang dianut oleh Ali Syari'ati. Perangkat metodologis keilmuan Barat, sosiologi dan sejarah dialektis, yang bernuansa Marxis dan *leftist*-liberatif menarik doktrin Syî'ah, melalui penafsirannya atas symbol-simbolnya, ke "Syî'ah merah"[49] yang liberatif. Dalam konteks itu, netralitas ilmu-ilmu sosial bahwa sosiologi hanyalah menjadi perangkat analisis atas realitas yang namanya masyarakat, tanpa menawarkan pemecahan masalah, sebagaimana dianut oleh beberapa ilmuwan sosial, agaknya, menurut Ali Syari'ati, harus "dilebur" dalam konteks (ideologi atau khususnya agama).[50]

Dengan metode eklektik Barat-Syî'ah tersebut, ia melakukan kritik ganda dari dua arah. Pertama, kritik ke dalam, di mana Ali Syari'ati melakukan interpretasi dan kritik atas berbagai doktrin kaku Syî'ah, seperti tentang *taqiyyah* dan panjang pendeknya jenggot. Penggunaan literatur dari kalangan Sunnî oleh Ali Syari'ati—suatu hal yang ditabukan di kalangan ulama Syî'ah, dan begitu juga sebaliknya—menyebabkan ulama Syî'ah menuduhnya sebagai "Sunnî", sebagaimana terjadi pada ayahnya. Dengan sifatnya eklektik itu, tampaknya benar jika Haidar Bagir menyebut Ali Syari'ati sebagai "Syî'ah yang Sunnî".[51]

Kedua, kritik ke luar, di mana ia tidak hanya melakukan pembongkaran atas *religious establishment*, melainkan juga ideologi-ideologi Barat mapan, seperti Marxisme, liberalism,

---

[48]Ervand Abrahamian, *Radical Islam*, h. 114-115.

[49]Lihat lebih lanjut, misalnya, karyanya, "Red Shiism", dalam *Islam: Mazhab Pemikiran dan Aksi*, terj. M. S. Nasrulloh dan Arif Muhammad (Bandung: Mizan, 1995), h. 43 dst. Buku ini berisi artikel-artikel yang ditulisnya di Kahyan Internasional, Texas, 1980.

[50]Ali Syari'ati, "Red Shiism", h. 77-80.

[51]Lihat dalam pengantarnya dalam Ali Syari'ati, *Ummat dan Imamah* (Jakarta: Pustaka Hidayah, 1989), h. 7-18.

eskistensialisme, dan kapitalisme. Kritiknya terhadap humanisme versi pandangan Marxisme—meskipun ia juga menimba analisis sosiologis dari sini—dituangkannya dalam karyanya, *Marxism and Other Western Fallacies: An Islamic Critique*.

Metode eklektik Barat-Syî'ah (saintifik-doktrinal) terhadap isu-isu keagamaan dan kemanusiaan (humanity) dimungkinkan fusinya, karena menurutnya, dibangun di atas apa yang disebutnya sebagai "pandangan dunia *tawhîd*" (*world-view of tawhîd*). Hasilnya, sebagai peragian berbagai elemen dan pemikiran beberapa tokoh, serta sosio-historis yang melengkapinya, adalah "Islam (Syî'ah) yang liberatif", "humanism Islam liberatif", "dialog Islam—neo-Marxisme", dan yang semakna dengannya.

E. Manusia Sebagai Agen Revolusi Sosial: Pandangan Humanisme Islam Ali Syari'ati

Dalam filsafat sosial, salah satu isu yang dibahas adalah perubahan sosial (*social change*), seperti tentang dengan cara apa orang merasa perlu melakukan perubahan sosial. Sebagian dari ide-ide perubahan sosial itu bersifat radikal dengan merombak tatanan sosial yang ada dengan tatanan yang sama sekali baru, atau kembali ke kondisi awal.[52] Di sini, perubahan sosial tersebut, di mata Ali Syari'ati, bisa kita sebut sebagai "revolusi sosial", bahkan "revolusi politik". Agen sentral yang mampu menggerakkan revolusi itu adalah manusia. Manusialah yang memperspesikan tentang realitas sosial dan politik yang sedang di hadapinya, lalu ia melakukan perubahan radikal. Oleh karena itu, di sini dikemukakan pandangan humanisme Ali Syari'ati yang sangat terkait dengan dialektika sosial.

Pandangan humanisme Ali Syari'ati bertolak dari tesisnya sebagai berikut, "Tesis mendasar saya bahwa adalah manusia dewasa ini umumnya terkurung dalam berbagai penjara, dan secara alami manusia menjadi manusia sejati hanya jika ia bisa membebaskan dirinya dari kondisi-kondisi yang mengungkung

[52]Hans Fink, *Social Philosophy* (Londan dan New York: Methuen, 1981), h. 3.

dirinya (*My basic thesis is that today's humankind is generally incarcerated within several prisons, and naturally it becomes a true human being only if it can liberate itself form these deterrmistic conditions*)".[53] Manusia pada umumnya adalah makhluk yang terpenjara dalam determinisme-determinisme yang mengungkungnya. Eksistensi manusia harus diisi dengan esensi, sesuai dengan pandangan eksistensialisme, melalui proses dari "*being*" (ada) ke "*becoming*" (menjadi).[54]

Kebagaimanaan (*howness*) dan kesiapaan (*whoness*) manusia secara substansial dilihat oleh Ali Syari'ati dari dua sisi. Pertama, kesiapaan manusia dibentuk oleh tiga karakter: (1) kesadaran diri (*self-consciousness*) yang didefinisikan dengan tiga unsur, yaitu: mempersepsikan kualitas dan hakikat diri, memperspesikan kualitas dan hakikat alam semesta, dan mempersepsikan hubungan diri manusia dengan alam; (2) kemampuan untuk menentukan pilihan, yaitu kemampuan untuk tidak hanya memberontak melawan alam dan tatanan yang menguasainya, melainkan juga melawan keinginan alami, fisik, maupun psikologisnya sendiri. Ali Syari'ati menarik bentangan hakikat manusia dari sebagai makhluk "berpikir" versi *cogito ergo sum* (aku berpikir, maka aku ada) dari René Descartes (filosof Perancis, 1569-1650), "merasa" versi "aku merasa, maka aku ada" dari Andre Gide (intelektual Perancis, 1869-1951), hingga "berontak" versi "aku berontak, maka aku ada" dari Albert Camus (intelektual Perancis, 1913-1960); (3) manusia adalah makhluk yang kreatif (mencipta).[55]

---

[53]Ali Syari'ati, "Humanity and Islam", 21.

[54]Jika kita merujuk term-term al-Qur'an, "*being*" (ada) bisa sepadan dengan penggunaan al-Qur'an dengan term "*basyar*" sebagai makhluk hidup yang memiliki kesempurnaan fisik, misalnya tampak dalam Q.s. 17: 11 dan 18: 110. Sedangkan, "*becoming*" (menjadi) tampak sepadan dengan pengertian yang terkandung dalam term "*insân*", yaitu manusia dalam totalitasnya sebagai manusia yang berperadaban dan mampu mengaktualisasikan diri.

[55]Ali Syari'ati, "Humanity and Islam", h. 189. Dalam karyanya, *On the Sociology of Islam*, h. 24-26, Ali Syari'ati secara lebih ekstensif mendefinisikan manusia dengan tujuh sifat: (1) manusia adalah makhluk utama, (2) manusia adalah kemauan sendiri yang independen, (3) manusia adalah makhluk yang sadar, (4) manusia adalah makhluk yang memiliki kesadaran-diri, (5) manusia adalah makhluk yang kreatif,

Kedua, kebagaimanaan manusia meniscayakan untuk menerobos batas-batas penjara yang mengungkungnya, yaitu: (1) materialisme yang telah memenjarakan manusia dalam kerangka evolusionernya yang hanya terbatas pada materi; (2) naturalism yang, karena melihat manusia sebagai bagian dari produk alam, telah mencerabut dimensi kesadarannya untuk bebas, memilih, dan merasa; (3) eksistensialisme. Meski eksistensialisme Sartre, Heidegger, dan Søren Kierkegaard, dalam pandangan Ali Syari'ati, khususnya eksistensialisme Sartre, telah membedakan secara tepat antara manusia dan hewan atas dasar bahwa pada manusia, eksistensi mendahului esensi, sehingga hakikat kemanusiaan (humanity, insâniyyah) adalah "mengisi" eksistensi dengan esensi, namun karena filsafat ini mendasarkan diri atas materi dan alam, eksistensialisme non-theistik akhirnya menempatkan kesiapaan dan kebagaimanaan manusia di atas fondasi yang rapuh.[56]

"Penjara-penjara" lain, menurutnya, adalah pantheisme, historisisme, sosiologisme (determinisme sosiologis), biologisme, dan "penjara" diri sendiri.[57] Ia hanya menjelaskan determinisme-determinisme yang mungkin mengkondisikan "kesadaran praktis" manusia, untuk selanjutnya mentransformasikan "*being*" ke "*becoming*" melalui "kesadaran diskursif" untuk menembus "penjara sejarah". Penjelasan Ali Syari'ati tentang determinisme-determinisme yang "memenjarakan" manusia tersebut agaknya paralel dengan penjelasannya tentang determinisme historis yang dimaksudkan dalam kerangka "melawan arus" (*against stream*) atau "melawan sejarah" (*against history*, sejarah yang dipahami deterministik).

---

(6) manusia adalah makhluk yang idealis, menyembah yang ideal juga (Tuhan) (7) manusia adalah makhluk yang bermoral.

[56]Ali Syari'ati, "Humanity and Islam", h. 190.

[57]Ali Syari'ati, "Humanity and Islam", h. 190-191; *On the Sociology of Islam*, h. 34.

F. Penutup

1. Catatan Perbandingan

Jika pemikiran Syari'ati dibandingkan dengan pemikiran Hasan Hanafî, setidaknya ada dua kesadaran yang menghubungkan keduanya, namun berangkat dari titik-tolak yang berbeda. Pertama, kesadaran akan keniscyaan pembebasan umat Islam dari keterbelakangan kultural dan penindasan politik. Kedua, kesadaran akan kungkungan hegemoni Barat atas Timur. Berbeda dengan Ali Syari'ati yang bertolak dari analisis historis-sosiologis, bukan teologis, meski bersentuhan dengan ide-ide pembebasan teologi Kristen), Hasan Hanafî menarik "analisis teks" (dogma) ke "analisis tindakan" (revolusi) atas dasar kerangka konseptual bahwa ada pergeseran dari abad kea bad (dari yang hampir "tak ada" ke "segala sesuatu", *from almost nothing to everything*) dari keyakinan yang fidiesme murni atas dasar otoritas ke teks teologi yang spekulatif murni,[58] Hasan Hanafî mencoba melakukan rekonstruksi teologi "dogmatis" ke teologi "revolusioner-liberatif", sebagaimana dielaborasinya dengan jelas dalam *Min al-'Aqîdah ilâ ats-Tsawrah*. Pembebasan model Ali Syari'ati bertolak dari analisis historis-sosiologis dialektis yang, karenanya, ke dalam hanya berupa reinterpretasi umum doktrin (Islam Syî'ah). Hasan Hanafî dalam ide pembebasannya, karena bertolak dari analisis teologis, masuk ke "jantung" Islam.

Di sisi lain, jika kesadaran akan hegemoni Barat sebagaimana dirasakan oleh Ali Syari'ati membawanya kepada kritik-kritik tajam dan sistematis atas berbagai konsep Barat dalam wacana sosiologi dan sejarah, seperti kritiknya terhadap humanism Marxis dan ekonomi kapitalis, maka dalam konteks yang sama Hasan Hanafî menggelar proyek besar untuk menggeser orientalisme ke oksidentalisme,[59] seperti tertuang dalam karyanya, *Muqaddimah fî 'Ilm al-Istighrâb*, dalam

[58]Lihat lebih lanjut dalam Hasan Hanafî, *Islam in the Modern World* (Cairo: The Anglo-Egyptian Bookshop, 1995), vol. II (*religion, ideology, and development*), h. 108.

[59]Hasan Hanafî, *Islam in the Modern World,* h. 353.

menyeimbangkan sentralisasi Barat dan marginalisasi Timur dalam sains dan sejarah.[60]

Selanjutnya, jika dibandingkan dengan pemikiran M. Iqbal, ekistensialisme theistik Iqbal terpusat pada kebangkitan kesadaran kedirian dari penjara "ego" secara individual, sehingga lebih bersifat murni filosofis, sedangkan Ali Syari'ati "mengislamkan" ekistensialisme Sartre untuk dipadukan dalam gerakan sosial liberatif, sehingga menyusup dalam dimensi-dimensi politis (paralel dengan pandangan neo-Marxis-nya).

Jika dibandingkan dengan tokoh-tokoh Syî'ah lain, kuatnya kecenderungan aktivitas sosial politik (dan keagamaan) Ali Syari'ati membedakannya dari figur Murthada Muthahari atau Muhammad Bâqir al-Shadr yang, meski aktif dalam hal yang sama, lebih hidup dalam tradisi pemikiran (filsafat dan mistisisme), meski mereka semua sama-sama menunjukkan sikap kritisnya terhadap warisan intelektual Barat.

2. Implikasi paradoksal Pemikiran Filsafat Sosial Ali Syari'ati

Shahrough Akhavi dalam tulisannya, "*Shari'ati's Social Thought*" menemukan beberapa implikasi paradoksal pemikiran Ali Syari'ati tentang filsafat sosial. Pertama, dilihat dari perspektif epistemologis, apakah konflik atau pertentangan kelas yang dimaksud oelh Ali Syari'ati tersebut hanya merupakan penampakan dari suatu realitas (*appearance of a reality*) yang lebih mendasar dan yang tidak dapat kita ketahui? Jika ia menganggap dunia ini sebagai realitas yang begitu kompleks, sehingga kita hanya bisa berharap mengetahui aspek-aspek tertentu saja, kita dapat mengidentifikasinya dengan metodologi Husserl, Weber, dan Schute yang menyatakan ketidakmungkinan adanya hukum alam yang dapat meliputi dan menjelaskan kekuatan atau hubungan kausal di dalamnya. Tidak adanya jawaban Ali Syari'ati tentang manusia sebagai wujud otonom atau ketergantungan pengetahuan manusia dengan Tuhan,

[60]Hasan Hanafî, *Islam in the Modern World,* h. 355.

sebenarnya menarik Ali Syari'ati kembali kepada "Tuhan mengetahui, sedangkan kalian tidak mengetahui". Dua horizon pemikiran (Barat-Islam) adakalanya tidak mungkin lebur secara sempurna. Adalah konsekuensi yang logis dalam proses tarik-menarik antara dua kekuatan pemikiran ini, pada akhirnya, Ali Syari'ati terseret ke salah satunya dalam konteks-konteks tertentu. Inkonsistensi pemikirannya itu berimplikasi paradoksal dengan kerangka umumnya untuk membangun kesadaran eksistensialis manusia untuk tujuan revolusi.

Kedua, gerak sejarah yang ditandai dengan bangun-jatuhnya peradaban, menurut Ali Syari'ati, kadang-kadang disebabkan oleh adanya konflik dan pertentangan, yang pada tulisannya yang lain, disebabkan oleh konfigurasi anatarelemen: manusia, tokoh sejarah, momen, dan tradisi.[61] Dalam konteks itu, penjelasan Ali Syari'ati tentang kebebasan berkehendak tampak kabur, karena adanya keterputusan relasi, yang seharusnya dihubungkan, antara kehendak manusia, konflik sosial, kekuasaan Tuhan, alam, manusia, dan yang disebutnya sebagai "esensi tersembunyi" (*dzât*) yang, menurutnya, menjadi realitas utama.[62] Kegagalannya dalam menjelaskan hal ini menyebabkan humanisme Islam yang diusungnya yang mengasumsikan pembebasan manusia yang berada dalam konflik-konflik dari "penjara" determinisme-determinisme tampak juga problematis. Di sisi lain, sosiolog barangkali menuntut penjelasan Ali Syari'ati tentang formulasinya bahwa pertentangan kelas tidak akan/tidak dapat terjadi pada komunitas Syî'ah sejati dalam sejarah. Jawaban Ali Syari'ati bahwa hal itu pada level by definition tetap tidak dapat menghilangkan kesan kuatnya tarikan loyalitas terhadap ajaran Syî'ah yang ditanamkan secara mendalam oleh ayahnya, Muhammad Taqi Syari'ati.

---

[61]Lihat dalam Ali Syari'ati, *On the Sociology of Islam*, h. 45-55.
[62]Shahrough Akhavi, "Shariati's Social Thought", h. 142-144.

BAB VIII
ARGUMEN EKSISTENSI TUHAN DALAM METAFISIKA IBN RUSYD DAN ST. THOMAS AQUINAS: SEBUAH ANALISIS PERBANDINGAN

Wajib bagi orang yang ingin mengenal Allah swt mengenal esensi segala sesuatu, supaya ia betul-betul bisa memahami penciptaan yang hakiki di segala yang ada, karena orang yang tidak mengetahui hakikat sesuatu berarti ia tidak mengenal hakikat penciptaan

Ibn Rusyd[1]

A. Pendahuluan

Filsafat Islam tidak hanya berkembang di Timur Tengah, melainkan juga di Barat. Salah satu fenomena yang menunjukkan perkembangan di wilayah ini adalah pemikiran Ibn Rusyd (520-595 H/ 1126-1198 M), atau di Barat disebut dengan Averroës. Ketika dari Baghdad, al-Ghazâlî mengkritik secara tajam terhadap filsafat dan inkoherensi berpikir para filosof Islam yang terreprsentasi oleh kalangan Metafisis Peripatetik, dari Andalusia Ibn Rusyd membalas serangan itu. Akibat dari serangan ini, diperparah oleh faktor-faktor lain, seperti berkembangnya sufisme, filsafat Islam mengalami kemunduran

[1]Ibn Rusyd, *al-Kasyf 'an Manâhij al-Adillah fi 'Aqâ`id al-Millah*, edisi (pengantar dan komentar) Muhammad 'Âbid al-Jâbirî (Beirut: Markaz al-Dirâsât al-'Arabiyyah, 1998), h. 119.

di Timur, meski serangan itu bukanlah faktor satu-satunya dan menentukan dalam kemunduran tersebut. Sementara itu, di Barat, khususnya di Andalusia, di tangan Ibn Rusyd, filsafat Islam berkembang.

Meski Ibn Rusyd tidak meninggalkan seorang pun penerus di dunia Islam, ia berpengaruh di dunia Kristen Eropa. Di Barat ia mendapat julukan "komentator" terhadap filsafat Aristoteles, sang "guru". Para pelajar Kristen dan sarjana Abad Pertengahan dikepung oleh komentar-komentar Ibn Rusyd terhadap Aristoteles, meskipun mereka menggunakan terjemahan berbahasa dari Ibrani, dari komentar yang ditulis oleh Ibn Rusyd dalam bahasa Arab. Ia sendiri memberi komentar dari terjemahan berbahasa Suriah dari sumber awalnya berbahasa Yunani. Tidak ada penulis Muslim yang seberpengaruh seperti halnya Ibn Rusyd. Dari akhir abad ke-12 hingga akhir abad ke-19, aliran pemikiran Ibn Rusyd (*Rusydiyyah*, Averroisme) menjadi aliran pemikiran yang paling dominan, meski mendapat reaksi tidak hanya dari kalangan Muslim tertentu, melainkan juga kemudian dari kalangan bangsa Talmud, lalu di kalangan pendeta Kristen.[2]

Reaksi tersebut muncul karena rasionalitas pemikirannya. Baginya, segala sesuatu, kecuali ajaran-ajaran keimanan yang bersumber dari wahyu, harus tunduk pada keputusan akal. Ia sendiri bukanlah seorang pemikir rasionalis bebas dan bukanlah seorang atheis. Menariknya, jika para pemikir Muslim periode awal yang mengikuti pemikiran Aristoteles melahirkan pemikiran-pemikiran yang orisinal, Ibn Rusyd menggali pemikiran Aristoteles yang lebih murni dan ilmiah. Setelah mendapat cercaan dari kalangan Kristen, karya-karya Ibn Rusyd menjadi rujukan utama di Universitas Paris dan lembaga-lembaga pendidikan tinggi lainnya. Gerakan intelektual Ibn Rusyd akhirnya menjadi elemen penting dalam perkembangan pemikiran Eropa sampai lahirnya sains eksperimental modern.[3]

---

[2]Philip K. Hitti, *History of the Arabs,* terj. R. Cecep Lukman Yasin dan Dedi Slamet Riyadi (Jakarta: Serambi, 2010), h. 743-744.

[3]Philip K. Hitti, *History of the Arabs,* h. 744.

Pada saat yang sama, di kalangan Kristen di abad pertengahan, juga muncul sejumlah figur penting, antara lain adalah St. Thomas Aquinas (1225-1247). Ia adalah figur kebangkitan filsafat skolastik Kristen, atau filsafat Latin di abad pertengahan (abad ke-13), yaitu kebangkitan yang menandai pendasaran fundamen-fundamen doktrin Kristen Katolik di atas rasionalitas spekulatif filsafat. Di dunia Kristen sendiri, ia disejajarkan dengan Augustine, Jerome, Ambroce, dan Gregory I. Bahkan, gereja Latin menganggap Thomas sebagai model bagi semua teolog Kristen dengan mewajibkan filsafat dan teologinya diajarkan di seminari-seminari dan kolese-kolese Katolik.[4] John H. Hick, dalam *Philosophy of Religion,* mencatat kontribusi Thomas yang sangat signifikan dalam analogi bahasa agama yang mempertemukan kesenjangan makna sekuler (*secular meaning*) dan makna teologis (*theological meaning*) ketika ungkapan semisal *eros* atau *agape* ditetapkan pada Tuhan, suatu kontribusi yang tak kurang dibandingkan dengan kontribusi simbolisasi statemen keagamaan Paul Tillich atau teori inkarnasi makna Ian Combie.[5]

Kajian tentang kontribusi pemikiran filsafat St. Thomas Aquinas selama ini masih kurang dibandingkan dengan kajian-kajian terhadap filosof-filosof besar lain. Agaknya seperti memotret sebuah hutan, kontribusi Thomas yang idealnya ditempat pada konteksnya sering tertutup pohon kebesaran para filsuf "pembaca" realitas dan kebenaran dari fenomenon fisikal. Baron Friederich van Hügel (1852-1925), teolog Katolik, mengartikulasikan kegelisahannya,

> *It is impossible to see why Plato, Aristotle, Leibnitz and Kant, and why again Phidias and Michelangelo, Raphael and Rembrandt, Bach and Beethoven, Homer and Shakespeare, are to be held in deepest gratitude, as revealers respectively of various kinds of reality and truth if Amos and Isaiah, Paul, Augustine and Aquinas, Francis of Assisi and Joan of Are*

---

[4]James A. Weiseipl, "Thomas Aquinas (Tomasso d' Aquino)", dalam Mircea Eliade (ed.), *The Encyclopaedia of Religion* (New York: Macmilan Publishing Company dan Londin: Collier Macmilan Publishers, 1987), vol. 14, h. 484.

[5]Lihat John H. Hick, *Philosophy of Religion* (New Jersey: Prentice-Hall, Inc., 1973), h. 69-83.

> *are to be treated as pure illusionists, in precisely what constitutes their specific greatness.*[6]
>
> Mustahil untuk mengamati mengapa Plato, Aristoteles, Leibnitz, dan Kant, dan mengapa juga Phidias dan Michelangelo, Raphael dan Rembrandt, Bach dan Beethoven, Homer dan Shakespeare, harus dikaji dengan penghormataan yang terdalam, sementara para pencetus secara beruntun berbagai jenis realitas dan kebenaran, seperti Amos and Isaiah, Paul, Augustine, dan Aquinas, Francis dari Assisi (kota di Umbria, Italia Tengah) dan Joan dari Are (Umbria Utara) harus diperlakukan sebagai para ilusionis murni, berkaitan dengan apa yang tepatnya merupakan kebesaran tertentu yang mereka miliki.

Tulisan ini merupakan telaah metafisika perbandingan, dalam hal ini perbandingan argumen-argumen eksistensi tuhan dalam pemikiran kedua tokoh yang berbeda kulturnya, yaitu Ibn Rusyd mewakili tradisi pemikiran Islam dan Thomas mewakili tradisi pemikiran Kristen. Keduanya sama-sama merupakan figur abad pertengahan, dan keduanya juga sama-sama dipengaruhi oleh Aristotelianisme. Jika persoalan tentang argumen eksistensi tuhan merupakan salah isu penting dalam kajian filsafat agama, telaah ini disebut juga sebagai kajian filsafat agama perbandingan (*comparative philosophy of religion*).[7] Pemikiran metafisika kedua tokoh menarik untuk dibandingkan, karena sebagaimana dicatat dalam sejarah, Thomas dikenal sebagai pengkritik Ibn Rusyd. Namun, kemudian, argumen itu menjadi kunci argumen St. Thomas Aquinas untuk eksistensi tuhan.[8]

---

[6]David Elton Trueblood, *Philosophy of Religion* (New York: Harper & Brothers Publishers, 1957), h. 68-69.

[7]Lihat Franklin I. Gamwell, "A Foreword to Comparative Philosophy of Religion" dan Richard J. Parmentier, "Comparison, Pragmaticcs, and Interpretation in the Comparative Philosophy of Religion", dalam Frank F. Reynols dan David Tracy (eds.), *Religion and Practical Reason: New Essays in the Comparative Philosophy of Religion* (New York: State University of New York Press, 1994), h. 21-58, 407-440.

[8]Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban* (Jakarta: Paramadina, 2005), h. 231.

B. Ibn Rusyd: Hidup dan Karya

Nama lengkapnya adalah Abû al-Walîd Muhamad bin Ahmad ibn Rusyd al-Hafîd (cucu), atau lebih dikenal dengan Ibn Rusyd di dunia Islam. Di Barat, khususnya bagi kalangan Latin, Ibn Rusyd (Aven Rushd) disebut Averroës. Ia lahir di Cordoba pada tahun 520 H/ 1126 M. Ayah dan kakeknya adalah ahli hukum terkenal, sehingga memperoleh jabatan hakim agung (*qâdhî al-qudhâh*). Ibn Rusyd memperoleh pendidikan dalam berbagai bidang disipin, yaitu teologi (Kalâm), hukum (fiqh), sastra, kedokteran, matematika, astronomi, dan filsafat. Pada tahun 548 H/ 1153 M, ia pergi ke Maroko, dan pada tahun 565 H/ 1169-1170 M ia diangkat menjadi *qâdhî* di Seville. Masa-masa ini adalah saat produktif bagi Ibn Rusyd, di mana ia menulis beberapa komentar tentang filsafat. Pada tahun 574 H/ 1178 M, ketika berada di Maroko, ia menulis sebuah risalah yang kemudian diterjemahkan ke bahasa Latin dengan judul *De Substantia Orbis*. Pada tahun 578 H/ 1182 M, ia dipanggil oleh Abû Ya'qûb Yûsuf, penguasa Dinasti Muwahhidin, melalui inisiatif perantara Ibn Thufayl, untuk diangkat menjadi dokter istana di Marrakesh menggantikannya, kemudian ia diangkat menjadi hakim di Cordova.[9]

Ketika Abû Ya'qûb Yûsuf meninggal pada tahun 580 H/ 1184 M, kekuasaan dipegang oleh anaknya, Ya'qûb (memerintah pada 1184-1199 M) yang bergelar "al-Manshûr", dan dikenal dengan Abû Yûsuf Ya'qûb al-Manshûr. Pada masa pemerintahan ini, Ibn Rusyd tetap mendapat kehormatan di istana.[10] Dalam sebuah seremoni, Ibn Rusyd ditempatkan di tempat yang terhormat dalam hirarki di Daulah Muwahhidin. Pemberian tempat itu untuk menunjukkan pentingnya tulisan-tulisannya. Pada tahun 584 H/ 1188-1189 M, ia menulis satu bab yang panjang tentang haji dalam karyanya. Ia juga mempelajari sastra, sehingga ia bisa

---

[9]Henry Corbin, *History of Islamic Philosophy,* trans. Liadain Sherrard dan Philip Sherrard (London dan New York: Kegan Paul International dan Islamic Publications for The Institute of Islamaili Studies, 1962), h. 242-243.

[10]Muhammad 'Imârah, "Muqaddimah", dalam Ibn Rusyd, *Fashl al-Maqâl Fî Mâ Bayn al-Hikmah wa asy-Syarî'ah min al-Ittishâl, tahqîq* dan kajian Muhammad 'Imârah (Cairo: Dâr al-Ma'ârif, 1969 M), 6.

menulis komentar terhadap *Poetics* Aristoteles. Ia juga menulis tentang bahasa Arab yang kemudian ia terapkan sebagai analisis kebahasaan terhadap persoalan-persoalan filsafat dalam karyanya, *Fashl al-Maqâl*.[11]

Setelah itu, Ibn Rusyd tidak lagi mendapat kehormatan di istana. Menurut Dominique Urvoy, para penulis sejarah (*chronicle*) memberikan penjelasan detil yang membingungkan tentang masalah ini. Namun, menurutnya, dengan kritik eksternal terhadap data sejarah, diketahui bahwa penguasa ketika itu menyerahkan nasib kalangan intelektual untuk diputuskan oleh orang banyak.[12] Kalangan intelektual tersebut berkecimpung dalam kajian filsafat dan sains. Mereka menghadapi pemeriksaan keyakinan pribadi (inkuisisi, *mihnah*) pada tahun 1195, sehingga kemudian mereka, termasuk Ibn Rusyd, dibuang ke Lucena, sebuah kota kecil di sebelah selatan Cordova. Kota ini sebagian besar wilayahnya dihuni oleh kaum Yahudi, karena memang dijadikan tempat pembuangan orang-orang Yahudi Andalusia dan orang-orang yang keyakinan dan pemikirannya tidak disenangi oleh penguasa. Ibn Rusyd tidak hanya dibuang, melainkan buku-bukunya, dan bahkan semua buku filsafat, dibakar.[13] Sebagian penulis menjelaskan bahwa faktor penyebab munculnya inkuisisi tersebut adalah tuduhan kalangan ulama, khususnya para fuqahâ', seiring dengan menguatnya pengaruh mereka, terhadap filsafat Ibn Rusyd yang dianggap telah keluar dari Islam.[14]

Ketika *mihnah* tersebut berakhir, Ibn Rusyd kemudian kembali mendapat kehormatan di samping penguasa di Maroko. Namun, ini tidak berlangsung lama. Pada awal masa pemerintahan al-Nâshir, Ibn Rusyd meninggal pada hari Kamis,

---

[11]Dominique Urvoy, "Ibn Rushd", dalam Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman (ed.), *History of Islamic Philosohy* (London dan New York: Routledge, 1996), vol. 1, h. 333.

[12]Dominique Urvoy, "Ibn Rushd", h. 333.

[13]Dominique Urvoy, "Ibn Rushd", h. 333; Muhammad 'Imârah, "Muqaddimah", h. 6

[14]Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1995), h. 47.

9 Shafar 595 H/ 10 Desember 1198 M.[15] Ketika hendak meninggal, ia mengeluarkan kata-kata terkenal, "Akan mati rohku karena matinya filosof".[16]

Ia menguasai banyak bidang ilmu. Perkenalannya dengan filsafat dan ilmu pengetahuan, menurut Dominique Urvoy, sangat kurang. Satu-satu petunjuk diketahui melalui melalui biografi Ibn Abî 'Ushaibi'ah yang menyebutkan salah seorang gurunya, Abû Ja'far bin Hârûn dari Trujillo yang membaca buku-buku filsafat, termasuk karya Aristoteles. Melalui nama yang disebut terakhir inilah, Ibn Rusyd mengenal filsafat. Melalui Ibn Thufayl, Ibn Rusyd pertama berkenalan dengan kedokteran.[17] Muhammad 'Imârah menyebutkan fakta sebaliknya, bahwa dari Abû Ja'far bin Hârûn, Ibn Rusyd belajar kedokteran, di samping dari guru lain, Abû Marwân bin Jarbûl. Dari Ibn Thufayl, ia belajar filsafat.[18]

Karya-karyanya adalah sebagai berikut:

1. *Tahâfut at-Tahâfut* (Inkoherensi Inkoherensi), yaitu karya yang ditulis untuk membantah tuduhan al-Ghazâlî dalam bukunya, *Tahâfut al-Falâsifah* (Inkoherensi Para Filosof), terhadap para filosof.
2. *Fashl al-Maqâl Fî Mâ Bayn al-Hikmah wa asy-Syarî'ah min al-Ittishâl*, yang ditulis untuk menunjukkan bahwa *hikmah* (filsafat) dan *syarî'ah* (agama) tidak bertentangan.
3. *Dhamîmat al-'Ilm al-Ilâhî*, karya singkat Ibn Rusyd yang berisi keraguan keyakinan tentang ilmu Tuhan dan cara mengatasinya. Karya ini diterbitkan bersama dengan *Fashl al-Maqâl*.
4. *Bidâyat al-Mujtahid wa Nihâyat al-Muqtashid*, sebuah karya tentang fiqh perbandingan antarmadzhab.

---

[15]Dominique Urvoy, "Ibn Rushd", h. 333. Menurut Muhammad 'Imârah, Ibn Rusyd meninggal pada tanggal 11 Desember 1198 M. Muhammad 'Imârah, "Muqaddimah", h. 7.

[16]A. Hanafi, *Pengantar Filsafat Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1991), h. 192.

[17]Dominique Urvoy, "Ibn Rushd", h. 330-331.

[18]Muhammad 'Imârah, "Muqaddimah", h. 5.

5. *Al-Kasyf 'an Manâhij al-Adillah fî 'Aqâ`id al-Millah*, sebuah karya dalam bidang teologi.
6. *Al-Kulliyyât fî al-Thibb*, sebuah karya dalam bidang kedokteran.

Karya-karyanya juga diterjemahkan ke berbagai bahasa, yaitu:

1. Ibn Rusyd (Averroës) (1562-1574; cetak ulang 1962). *Aristotelis opera…cum Averrois Cordubensis variis in eosdem commentariis* (Venice, Frankfurt am Main).
2. ——— (1953). *Averrois Cordubensis commentarium magnum in Aristotelis De Anima libros,* suntingan F. Crawford (Cambridge, Mass.).
3. ——— (1954; cetak ulang 1969 dan 1978). *Averroës' Tahâfut al-Tahâfut (The Incoherence of the Incoherence)*, terjemah dan pengantar S. van Den Bergh (London).
4. ——— (1956; cetak ulang 1966 dan 1969). *Averroës' Commentary on Plato's "Republic"*, suntingan, terjemah, dan pengantar F. Rosenthal (Cambridge).
5. ——— (1958). *Averroës on Aristotle's De generatione et corruptione Middle Commentary and Epitome*, terjemah dan pengantar S. Kurland (Cambridge, Mass.).
6. ——— (1961a). *Averroës' Epitome of Aristotle's Parva Naturalia*, terjemah dan pengantar H. Blumberg (Cambridge, Mass.).
7. ——— (1961b; cetak ulang 1967 dan 1976). *Averroës on the Harmony of Religion and Philosophy*, terjemah dan pengantar G. Hourani (London).
8. ——— (1969). *Middle Commentary on Porphyry's Isagoge and Aristotle's Categoriae*, terjemah dan pengantar H. Davidson (Cambridge, Mass.).
9. ——— (1974). *Averroës on Plato's "Republic"*, terjemah dan pengantar R. Lerner (Ithaca).
10. ——— (1977a). *Averroës' Three Short Commentaries on Aristotle's "Topics", "Retorics" and "Poetics"*, suntingan, terjemah, dan pengantar C. Butterworth (Albany).[19]

[19]Dominique Urvoy, "Ibn Rushd", h. 345.

11. ——— (1977b). *Jihâd in Medieval and Modern Islam*, terjemah R. Peters (Leiden).
12. ——— (1983). *Averroës' Middle Commentaries on Aristotle's Categories and De Interpretatione*, suntingan, terjemah, dan pengantar C. Butterworth (Princeton).
13. ——— (1984). *Ibn Rushd's Metaphysics*, terjemah dan pengantar C. Genequand (Leiden).

C. Argumen Eksistensi Tuhan dalam Metafisika Ibn Rusyd

Dalam karyanya, *al-Kasyf 'an Manâhij al-Adillah fî 'Aqâ`id al-Millah*, Ibn Rusyd mengemukakan argumen-argumen eksistensi Tuhan. Argumen-argumen yang ia kemukakan disebutnya sebagai "metode al-Qur`an" (*tharîq al-Qur`ân*) atau "metode sesuai syariat" (*ath-tharîqah asy-syar'iyyah*), yang menurutnya tidak hanya ditujukan kepada umat Islam kalangan tertentu, melainkan semua lapisan. Menurutnya, argumen-argumen yang dikemukakan selama ini tampak elitis yang hanya diakui kebenarannya dan dipahami oleh kelompok tertentu. Kelompok-kelompok yang menjadi sasaran kritik Ibn Rusyd adalah sebagai berikut.

Pertama, Hasyawiyah yang menganggap bahwa mengetahui eksistensi Tuhan cukup dengan sumber wahyu (*al-sam'*), bukan akal, sehingga keberadaan-Nya cukup diimani begitu saja tanpa penjelasan rasional. Aliran ini, menurut Ibn Rusyd, telah membatasi cara mengenal Tuhan hanya dengan cara mengimani begitu saja melalui sumber wahyu, padahal dalam banyak ayat al-Qur'an, misalnya dalam Q.s. al-Baqarah: 21-22 dan Ibrâhîm: 10, ada perintah merenungkan alam semesta sebagai ciptaan-Nya. Aliran ini, menurut Ibn Rusyd, memahami ayat secara literal, padahal orang Arab, seperti dipahami dari Q.s. Luqmân: 25, mengenal Allah sebagai pencipta alam, tetapi Nabi tetap mengajak kepada Islam. Itu artinya bahwa tidak cukup hanya dengan sekadar mengetahui lewat ayat-ayat al-Qur'an tanpa pembuktian rasional.[20]

[20]Ibn Rusyd, *al-Kasyf*, h. 102.

Kedua, Asy'ariyah. Aliran ini, dalam pendangan Ibn Rusyd, berpandangan bahwa membenarkan (*tashdîq*) eksistensi Tuhan hanya dengan akal, tapi metode yang mereka tempuh dalam pembuktian rasional itu bukan metode syar'î sebagaimana diperintahkan oleh Allah swt sendiri untuk mengikutinya. Salah satu aspek yang dikritik oleh Ibn Rusyd adalah argumen yang mereka kemukakan tentang kebaruan alam (*hudûts al-'âlam*) yang berangkat dari asumsi bahwa alam ini tersusun dari benda-benda fisik (*jism*) dari bagian-bagiannya yang merupakan atom (tidak bisa dibagi), sedangkan atom itu sendiri diciptakan (*hâdits*). Argumen ini disebut argumen atom (*al-jawhar al-fard*). Argumen ini muncul dari kalangan yang ahli berpolemik (*mutakallimûn*), sehingga sulit dipahami oleh kebanyakan orang. Di samping itu, teori atom ini tidak bersifat demonstratif, sehingga tidak bisa secara meyakinkan membuktikan eksistensi Tuhan. Salah satu cacat logika ini, menurut Ibn Rusyd, adalah masih diragukan keberadaan pencipta (*muhdits*) tersebut, karena secara logika kita tidak bisa menjadikannya sebagai zat yang *qadîm* atau *azalî*, sebagaimana juga kita tidak bisa menyebutnya diciptakan (*muhdats*).[21]

Ketiga, metode Abû al-Ma'âlî al-Juwaynî. Metode pembuktian rasional terdiri dari dua premis, yaitu: (1) bahwa alam ini tidak beraturan (*chaos*); alam ini bisa bisa memiliki wujud sebaliknya dari keadaan sekarang, mungkin lebih besar atau lebih kecil dari fakta sesungguhnya, batu bisa saja bergerak ke atas, api bergerak ke bawah, timur jadi barat, atau sebaliknya; (2) keserbamungkinan keadaan alam tersebut menunjukkan bahwa alam ini diciptakan (*muhdats*), dan tentu ada zat yang menciptakannya. Salah satu kritik Ibn Rusyd adalah terhadap premis pertama. Menurut Ibn Rusyd, premis itu lebih bersifat retorik dan bahwa alam bersifat *chaos* hanyalah dalam penglihatan awal, dan jika dilihat dari aspek-aspek di alam secara rinci, pernyataan itu jelas tidak benar, misalnya dikatakan bahwa manusia memiliki wujud semu, yaitu ada wujud lain yang berbeda dengan wujud sekarang.[22]

[21]Ibn Rusyd, *al-Kasyf*, h. 103.
[22]Ibn Rusyd, *al-Kasyf*, h. 112.

Keempat, metode kalangan sufi. Pendekatan kalangan sufi dalam mengenal Tuhan adalah dengan menyucikan hati dari tarikan-tarikan hawa nafsu dan meninggalkan penggunaan akal. Untuk menjustifikasi pendekatan ini, mereka merujuk kepada beberapa ayat al-Qur'an yang dipahami secara literal, seperti "dan bertakwalah kepada Allah, Allah mengajarkan kamu…"[23] (Q.s. al-Baqarah: 282), "dan orang-orang yang sungguh-sungguh berjuang dalam (jalan) Kami, sungguh akan Kami tunjukkan kepada mereka jalan-jalan Kami" (Q.s. al-'Ankabût: 69), dan "Jika kalian bertakwa kepada Allah, Dia akan menjadikan pembeda untuk kalian" (Q.s. al-Anfâl: 29). Ibn Rusyd mengkritik pendekatan ini, karena pendekatan ini tidak menyentuh semua lapisan manusia dan hanya mengabaikan penalaran sebagaimana diperintahkan oleh al-Qur'an.[24]

Kelima, metode Mu'tazilah. Ibn Rusyd tidak memperoleh karya-karya Mu'tazilah secara langsung, melainkan hanya melalui uraian pendapat-pendapat mereka dalam buku-buku yang memuat penjelasan aliran-aliran teologi. Ibn Rusyd hanya menyebut bahwa metode Mu'tazilah kurang lebih sama dengan metode Asy'ariyah yang telah dikritik oleh Ibn Rusyd sebelumnya.[25]

Bertolak dari kritiknya terhadap metode-metode di atas, Ibn Rusyd mengemukakan *dalîl al-'inâyah* dan *dalîl al-ikhtirâ'* yang disebut sebagai metode yang otentik, karena diambil dari al-Qur`an (*tharîq al-Qur`ân*).

1. *Dalîl al-'Inâyah* (Argumen Pemeliharaan)

Argumen ini adalah "dengan cara mengamati perhatian (Tuhan) terhadap manusia dan penciptaan semua yang ada untuk kepentingan itu (mencurahkan perhatian atau pemer-

[23]Dalam terjemahan al-Qur'an versi Departemen (Kementerian) Agama R.I., potongan ayat ini diterjemahkan dengan "dan bertakwalah kepada Allah; Allah mengajarmu…". Dari terjemahan ini, tidak jelas apakah ada hubungan antara ketakwaan dengan pengajaran Tuhan, atau kedua potongan kalimat itu menjelaskan hal berbeda bukan dalam hubungan "sebab-akibat".

[24]Ibn Rusyd, *al-Kasyf*, h. 117.

[25]Ibn Rusyd, *al-Kasyf*, h. 118.

hatian, *inâyah*)".[26] Argumen dibangun di atas dua fondasi nalar atau premis. Pertama, semua yang diciptakan oleh Tuhan sesuai dengan keberadaan manusia yang memerlukannya. Kedua, kesesuaian tersebut adalah pasti berasal dari keinginan Tuhan yang memang menghendaki itu, karena kesesuaian itu bukan hanya kebetulan.[27]

Kesesuaian yang dimaksud oleh Ibn Rusyd adalah kebermanfaatan semua ciptaan Tuhan untuk manusia, seperti siang dan malam, matahari dan bulan, binatang, tumbuhan, benda fisik atau padat, hujan, api, udara, semua organ tubuh manusia, dan manusia. Mengenal Allah swt adalah dengan merenugi kebermanfaatan semua ciptaan-Nya.[28]

Meskipun diambil dari al-Qur'an, *dalîl al-'inâyah*, menurut Ibrâhîm Madkûr, pada prinsipnya sama dengan argumen teleologis, yaitu argumen tentang eksistensi Tuhan yang berdasarkan asumsi bahwa alam semesta diciptakan memiliki tujuan (*telos*) yang secara perlahan menuju kepada kesempurnaan. Argumen seperti ini adalah argumen kalangan teolog yang justeru dikritik oleh Ibn Rusyd sendiri, meskipun ia mengambilnya dari al-Qur'an.[29] Perbedaan antara keduanya adalah bahwa argumen teleologis lebih merupakan argumen rasional. Argumen ini tidak hanya digunakan oleh kalangan teolog, terutama yang beraliran rasional, melainkan juga oleh kalangan filosof. Berbeda dengan argumen teleologis ini, dalîl al-'inâyah diinginkan oleh Ibn Rusyd benar-benar secara otentik merupakan argumen rasional yang bisa dipahami oleh banyak kalangan, karena bertolak dari fakta-fakta sederhana yang mudah dinalar oleh ditunjuk oleh al-Qur'an bukti-buktinya. Hanya saja, ketika pembuktian al-Qur'an tersebut dituangkan dalam bentuk premis-premis itu, tentu saja, tampak lebih sebagai "premis teologis", dalam pengertian bahwa hanya orang yang percaya kepada Tuhan sebagai pencipta alam yang bisa

[26]Ibn Rusyd, *al-Kasyf,* h. 118.
[27]Ibn Rusyd, *al-Kasyf,* h. 118.
[28]Ibn Rusyd, *al-Kasyf,* h. 119.
[29]Sebagaimana dikutip M. Zurkani Jahja, *Teologi al-Ghazali: Pendekatan Metodologi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), h. 198.

menerima, misalnya, premis pertama bahwa semua yang diciptakan oleh Tuhan adalah sesuai dengan keperluan manusia. Di sisi lain, jika berpikir secara rasional bebas, premis ini, begitu juga premis kedua, menghadapi sejumlah pertanyaan-pertanyaan serius, seperti halnya dihadapkan pada argumen teleologis, misalnya: bagaimana argumen ini menjawab tentang berbagai kejahatan dan kesengsaraan di alam semesta ini jika segala sesuatu di alam ini dilihat selalu dari kebermanfaatannya?

2. *Dalîl al-Ikhtirâ'* (Argumen Penciptaan)

Argumen ini adalah "argumen yang bertolak dari penciptaan esensi segala sesuatu yang ada, seperti penciptaan kehidupan pada benda padat, pencerapan iderawi, dan akal".[30] Argumen ini berkaitan dengan penciptaan semua makhluk-Nya. Argumen ini didasarkan atas dua premis. Pertama, segala yang ada ini diciptakan, yang bisa kita amati dari diri manusia sendiri, hewan, atau tumbuhan, sebagaimana disebutkan dalam Q.s. al-Hajj: 73 berikut:

يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَٱسْتَمِعُوا۟ لَهُۥٓ ۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَن
يَخْلُقُوا۟ ذُبَابًا وَلَوِ ٱجْتَمَعُوا۟ لَهُۥ ۖ وَإِن يَسْلُبْهُمُ ٱلذُّبَابُ شَيْـًٔا لَّا يَسْتَنقِذُوهُ مِنْهُ ۚ ضَعُفَ
ٱلطَّالِبُ وَٱلْمَطْلُوبُ ﴿٧٣﴾

Hai manusia, telah dibuat perumpamaan, maka dengarkanlah olehmu perumpamaan itu. Sesungguhnya segala yang kamu seru selain Allah sekali-kali tidak dapat menciptakan seekor lalat pun, walaupun mereka bersatu menciptakannya. dan jika lalat itu merampas sesuatu dari mereka, Tiadalah mereka dapat merebutnya kembali dari lalat itu. Amat lemahlah yang menyembah dan amat lemah (pulalah) yang disembah.

Kedua, segala yang diciptakan pasti menunjukkan keberadaan penciptanya. Dari sini, Ibn Rusyd menyimpulkan, seperti halnya, meminjam istilah Kant, dari fenomena ke nomena, bahwa "wajib bagi orang yang ingin mengenal Allah swt mengenal esensi segala sesuatu, supaya ia betul-betul bisa

[30]Ibn Rusyd, *al-Kasyf*, h. 118.

memahami penciptaan yang hakiki di segala yang ada, karena orang yang tidak mengetahui hakikat sesuatu berarti ia tidak mengenal hakikat penciptaan".[31] Hal ini diisyaratkan dalam Q.s. al-A'râf berikut:

أَوَلَمۡ يَنظُرُواْ فِي مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَمَا خَلَقَ ٱللَّهُ مِن شَيۡءٖ ... ﴿١٨٥﴾

Dan apakah mereka tidak memperhatikan kerajaan langit dan bumi dan segala sesuatu yang diciptakan Allah?

Ayat-ayat dalam al-Qur'an, menurut Ibn Rusyd, dalam menjelaskan eksistensi Tuhan ada yang memuat *dalîl al-'inâyah*, seperti Q.s. an-Naba': 6-16, al-Furqân: 61, 'Abasa: 24-32, yang memuat *dalîl al-ikhtirâ'*, seperti Q.s. al-Thâriq: 5-6, al-Ghâsyiyah: 18-20, al-Hajj: 73, al-An'âm: 79, dan ada yang memuat keduanya, seperti Q.s. al-Baqarah: 21-22, Yâsîn: 33, dan Âl 'Imrân: 191.[32]

Kedua argumen tersebut dianggap sebagai argumen yang sesuai dengan fitrah manusia sebagaimana disebutkan dalam Q.s. al-A'râf: 172 "Dan (ingatlah), ketika Tuhanmu mengeluarkan keturunan anak-anak Adam dari sulbi mereka dan Allah mengambil kesaksian terhadap jiwa mereka (seraya berfirman), 'Bukankah aku ini Tuhanmu?' mereka menjawab, 'Betul (Engkau Tuhan kami), kami menjadi saksi. (Kami lakukan yang demikian itu) agar di hari kiamat kamu tidak mengatakan, 'Sesungguhnya Kami (Bani Adam) adalah orang-orang yang lengah terhadap ini (keesaan Tuhan)' ". Menggunakan kedua argumen tersebut dengan merenungi hakikat penciptaan dan kebermanfaatan semua ciptaan yang mengantarkan kepada keberadaan Penciptanya, menurutnya, adalah makna sesungguhnya "menyaksikan" ketuhanan Allah swt, sebagaimana disebutkan dalam ayat ini.[33]

[31]Ibn Rusyd, *al-Kasyf*, h. 119.
[32]Ibn Rusyd, *al-Kasyf*, h. 120-121.
[33]Ibn Rusyd, *al-Kasyf*, h. 121.

3. *Dalîl al-Harakah* (Argumen Gerak)

Argumen ini berasal dari Aristoteles melalui idenya tentang "penggerak pertama". Menurut argumen ini, segala yang ada di alam ini tidak mungkin bergerak dengan sendirinya, melainkan karena ada penggerak yang menyebabkannya bergerak. Ibn Rusyd kemudian menafsirkan ide Aristoteles ini dengan mengatakan bahwa gerak dalam alam semesta ini keluarnya kemungkinan (potensi, *jawhar bi al-quwwah*) ke aktuasi[34] (*aktus*, *jawhar bi al-fi'l*). Namun, menjelaskan gerak sebagai perputaran antara potensi ke aktus, dan aktus juga berasal dari potensi, akan membawa kepada nalar sirkuler (*tasalsul*) yang tentu saja absurd. Solusi yang diajukan adalah bahwa gerak itu sebenarnya berasal dari aktus murni (*jawhar fi'l mahdh*). Dengan demikian, bisa disimpulkan bahwa yang bergerak di alam semesta ini bergerak dari segi potensi, sedangkan penggerak menggerakkannya dari aktus. Kesinambungan gerak terjadi karena penggerak pertamalah yang selalu menggerakkan, tidak pernah berhenti, karena jika berhenti, ada kekuatan lain yang mendahului yang menggerakan, dan ini mustahil.[35]

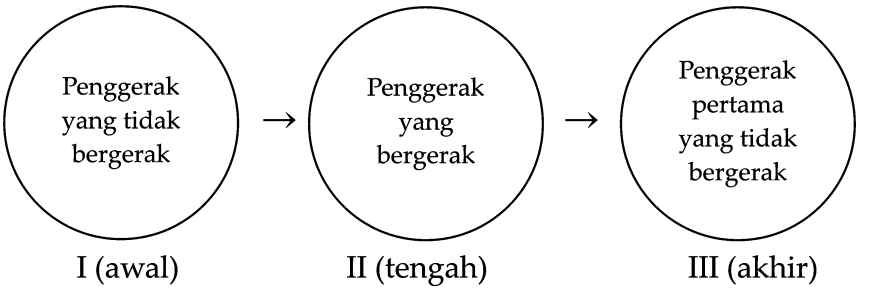
Menurut Ibn Rusyd, dalam argumen itu, ada tiga yang bergerak, yaitu di di awal, tengah, dan akhir. Yang akhir sama sekali tidak bergerak, sedangkan yang tengah menggerakkan dan bergerak (digerakkan). Oleh karena itu, yang awal pasti tidak bergerak, karena jika setiap yang mengerakkan juga bergerak (karena digerakkan) pada waktu yang sama, tentu ia tidak memiliki perbedaan dengan yang lain, sehingga mesti ada yang menggerakkan dan tidak bergerak (*al-muharrik al-awwal al-ladzî lâ yataharrak*). Jadi, mesti ada penggerak pertama yang berbeda dengan yang bergerak.[36] Hal ini bisa diilustrasikan sebagai berikut:

---

[34]Istilah "aktuasi" tampaknya lebih tepat daripada aktualitas, atau aktualita sebagaimana yang digunakan Mohammad Hatta untuk pengertian "pelaksanaan dari kemungkinan" (potensi). Lihat Mohammad Hatta, *Alam Pikiran Yunani* (Jakarta: Tintamas, 1986), h. 127.

[35]'Âthif al-'Irâqî, *Ibn Rusyd Mufakkiran 'Arabiyyan wa Râ`idan li al-Ittijâh al-'Aqlî* (Cairo: al-Hay`ah al-'Âmmah li Syu`ûn al-Mathâbi' al-Amîriyyah dan al-Majlis al-A'lâ li ats-Tsaqâfah, Lajnat al-Falsafah wa al-Ijtimâ', 1993), h. 277.

[36]'Âthif al-'Irâqî, *Ibn Rusyd,* h. 278.



Menurut 'Âthif al-'Irâqî, pendapat Ibn Rusyd tersebut hampir tidak memiliki perbedaan dengan pendapat Aristoteles, karena menurut Aristoteles, setiap yang bergerak digerakkan dengan sesuatu yang lain. Itu artinya ada dua kemungkinan, yaitu ada kalanya sesuatu itu bergerak dengan gerak langsung dari yang akhir ini, atau sesuatu itu bergerak dengan gerakan tidak langsung atau dengan perantara sesuatu yang lain yang bergerak sekaligus menggerakkan.[37]

Perangkat-perangkat metodologis yang membentuk argumen Ibn Rusyd dalam membuktikan eksistensi Tuhan tersebut ada beberapa hal. Pertama, batasan atau definisi (*hadd*) yang digunakan oleh Aristoteles untuk mengetahui dan menjelaskan hakikat sesuatu. Dalam argument gerak tersebut, penjelasan Ibn Rusyd mendekati pandangan Aristoteles, karena Ibn Rusyd melacak gerak segala sesuatu di alam semesta ini kepada adanya penggerak pertama, lalu karena ia menyadari akan terjadi nalar sirkuler, ia menganggap penggerak ini sebagai sebab yang immaterial (tak terlihat). Di sini, ia melihat hubungan yang kuat antara yang bergerak dan yang menggerakkan, yaitu antara subjek dan objek.[38]

Kedua, metode demonstratif (*burhân*), yaitu menarik suatu kesimpulan (konklusi, *natîjah*) yang meyakinkan dengan bertolak dari premis-premis (*muqaddimah*) sebelumnya yang juga meyakinkan. Aristoteles menganggap metode logika ini (*al-qiyâs al-burhânî*) adalah valid, karena ilmu adalah menyelediki sesuatu dari sebab-sebabnya.[39]

[37] 'Âthif al-'Irâqî, *Ibn Rusyd,* h. 278.
[38] 'Âthif al-'Irâqî, *Ibn Rusyd,* h. 278.
[39] 'Âthif al-'Irâqî, *Ibn Rusyd,* h. 279.

Ketiga, potensi dan aktuasi (aktus). Penciptaan atau terjadi tindakan adalah hubungan antara kekuatan atau potensi dan tindakan, sama artinya dengan ungkapan lain, antara materi (*matter, hayûlâ*) dan bentuk (*form, shûrah*). Terwujudnya sesuatu berarti adalah menyatunya antara materi dan bentuk dengan perpindahan dari potensi atau kekuatan ke aktus atau tindakan, yang disebut penciptaan. Dalam hal ini, Ibn Rusyd mengikuti penjelasan Aristoteles, baik ketika Ibn Rusyd menyatakan keabadian alam maupun membuktikan eksistensi Tuhan.[40]

Keempat, kausalitas. Dengan mengadopsi kausalitas, Ibn Rusyd ingin menolak adanya unsur kebetulan dalam setiap kejadian dengan menghubungkan beberapa hal. Dengan menekankan hubungan antara sebab dan akibat sebagai hubungan yang niscaya, ia ingin menegaskan bahwa hikmah ilahiah dan tujuan akhir dari semua yang ada di alam semesta. Di sini, ia menarik kesimpulan tentang yang belum diketahui melalui hal yang diketahui melalui logika demonstratif (*al-qiyâs al-burhanî*).[41]

D. St. Thomas Aquinas: Hidup dan Karya

Thomas Aquinas lahir di Roccasecca, 5 km. dari Aquino di Italia, putera bungsu Landolfo Aquino dan Teodora. Pada usia lima belas tahun ia ditempatkan oleh orang tuanya di Benedectine Abbey di Monte Casino. Akan tetapi, ia lebih suka bergabung dalam ordo Dominica, yang juga dikenal sebagai *"the order of preachers"*. Aquinas memulai pendidikannya di Paris, sebelum pindah ke Cologne pada 1248, di mana ia bertemu dengan St. Albert Magnus (Albert the Great) yang menjadi figur penting yang mempengaruhi perkembangan intelektualnya. Pada 1252, ia kembali ke Paris untuk belajar teologi. Empat tahun kemudian, ia diberi kesempatan untuk memberi kuliah tentang kitab suci sebagai *Baccalaureus Biblicus* (1252-1254) dan tentang *Sentences* Peter Lombard sebagai *Baccalaureus Sententiarius* (1254-1256) hingga akhirnya memperoleh *Licentiate*, izin untuk

[40] Âthif al-'Irâqî, *Ibn Rusyd,* h. 279.
[41] Âthif al-'Irâqî, *Ibn Rusyd,* h. 280.

mendaftar di fakultas teologi di universitas tersebut. Ia memperoleh gelar magister beberapa waktu kemudian pada tahun yang sama dan memberi kuliah sebagai guru besar Dominica. Pada 1259, ia meninggalkan Paris menuju Italia dan mengajar teologi di *Studium curiae* hingga 1268. Waktu berikutnya ia dihabiskan di Anagni bersama Alexander IV (1259-1261), di Orvieto bersama Urban IV (1261-1264), di Santa Sabina di Roma (1265-1267), dan di Viterbo bersama Clement IV (1267-1268).[42] Pada 1268 Thomas kembali ke Paris dan mengajar di sana hingga 1272, di mana ia terlibat polemik dengan kalangan Averroisme Latin (Averroës, Ibn Rusyd) dan pengkritik ordo-ordo keagamaan. Pada 1272 ia dikirim ke Naples untuk menyampaikan *studium generale* (kuliah umum) di Dominica hingga 1272, ketika Pope Gregory X mengundangnya ke Lyons untuk ambil bagian dalam konsili. Thomas meninggal pada 7 Maret 1274 di gereja Cistercian di Fossanuova, antara Naples dan Roma.

Beberapa karya yang dianggap sebagai kaya Thomas Aquinas tidak ditulisnya sendiri dan otentisitasnya sebagian masih diragukan, seperti *De natura verbi intellectus.* Frederick Capleston telah mengemukakan karya-karya Thomas dengan kronologi penulisannya, meski tetap tidak ada kesepakatan tentang itu, sebagaimana dikemukakan Mgr. Martin Grabmann dan Pere Mandonnet yang mencantumkan tahun berbeda. Menurut Heald,[43] Thomas menulis di Cologne dengan *De ente essentia* pada 1256. Tapi, menurut Capleston, komentar Thomas atas *Sentences* Peter Lombard kemungkinan ditulis antara 1254 hingga 1256. Kemudian, ia menulis *De Veritate* (1256-1259), *Questiones quodlibetales. In Boethium de Hebdomadibus,* dan *In Boethium de Trinitate* (sebelum 1259). Ketika di Italia, Thomas menulis *Summa contra Gentiles, De Potentia, Contra errores*

[42]Frederick Capleston, *A History of Philosophy* (London: Search Press dan New Jersey: Paulist Press, 1946), vol. II (Aquinas to Scottus), h. 302; Alister E. McGrath, *Christian Theology: An Introduction,* Carmody, *Christianity: An Introduction* (California: Wadsworth Publishing Publishing Company, 1983), h. 1916.

[43]J.M. Heald, "Aquinas", dalam James Hastings (ed.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics* dalam James Hastings (ed.), *Encyclopedia of Religion and Ethics* (New York: Charles Scribner's Sons dan Edinburg: T. & T. Clarck, 1925), vol. I, h. 653.

Graecorum, De emptione et renditione, dan *De regimine principum.* Pada periode ini pula komentar-komentar terhadap Aristoteles ditulis: *Physics* (barangkali), *Metaphysics, Nicomachean Ethics, De Anima,* dan *Politics* (barangkali). Sekembalinya dari Paris, ketika terlibat polemik dengan kalangan Averroisme, St. Thomas menulis *De aeternitae mundi contra murmurantes* dan *De spiritualibus creaturis, De anima* (yaitu *Quaestio disputata*), *De unione Verbi incarnati,* juga *Quaestio quodlibetales* volume 1-6 dan komentar terhadap *De Causis, Meteorologica* dan *Perihermeneis,* juga diulis dalam periode ini. Selama berada di Naples, ia menulis *De Mixtione elementorum, De motu cordis, De rirtutibus,* dan komentar terhadap karya Aristoteles, *De Caelo* dan *De generatione et corruptione.* Karya-karya yang ditulis antara 1265 dan 1273: *Summa Theologica, Pars prima* ketika di Paris, *Prima scundae* dan *Scundae scundae* di Italia, dan *Tertia pars* di Paris antara 1272 dan 1273. *Supplementum* yang ditambahkan oleh Reginald Piperno, sekretaris Thomas, terhadap karya-karya tersebut ditulis sejak 1261. Thomas juga menulis komentar *De Caelo* dan empat bab pertama komentar *Politics* yang disempurnakan oleh Peter Auvergne. *Compendium theologiae* ditulis pada masa-masa akhir kehidupan Thomas, sebelum atau sesudah kembalinya ke Paris pada 1268.[44]

Summa Theologica merupakan karya terpenting Thomas. Dalam karya tersebut, ia mengembangkan kajian detail konsep-konsep teologi Kristen (semisal peran rasio dan iman) dan analisis problema-problema doktrinal (semisal ketuhanan Yesus). Karya ini dibagi menjadi tiga bagian, dan bagian ke-2 dibagi menjadi sub-sub-bahasan. Bagian I mengelaborasi tentang Tuhan sebagai pencipta, dan bagian II tentang dimensi kemanusiaan Tuhan, dan bagian III tentang ide keselamatan (*salvation*).[45] Karya ini merupakan karya terpentingnya, seperti terlihat pada lukisan diri di gereja St. Catarina di Pisa, di altar ketiga sebelah kiri. Lukisan tersebut adalah hasil tangan Francesco Traini, murid paling berbakat Orcagna. Di atas

[44]Ferderick Capleston, *A History of Philosophy,* vol. II, h. 304-305.
[45]Alister E. McGrath, *Christian Theology,* h. 44.

pangkuannya ada empat volume *summa Theologica* dan di tangannya ada sebuah kitab suci, bertulisan *"Veritatum meditabitum mevim, te labia mea decestabunter impium"*.[46]

E. Karakteristik Metafisika St. Thomas Aquinas

Filsafat Thomisme pada dasarnya adalah Aristotelian, empiris, dan realis, atau disebut oleh G.K. Chesterton sebagai "disusun atas dasar *common sense*".[47] Sistem filsafat dan teologi Thomas pada dasarnya bermuara pada sumber-sumber berikut. Pertama, teks suci (Injil). Ia lebih mementingkan teks suci tanpa mengorbankan sejarah, yang terlihat dalam komentarnya tentang *Utrum Paradisusu sit Locus Corporeus.* Tapi, pernyataan-pernyataannya tentang Isaiah menunjukkan kuatnya tentang *sensus literalis* (makna literal), di samping *sensus allegories* (makna alegoris), *sensus moralis* (makna moral), dan *sensus analogicus* (analogi). Kedua, bapak-bapak gereja. Ketiga, sumber-sumber "sekuler".

Yang dimaksud dengan sumber-sumber sekuler di sini adalah sebagai berikut. Pertama, filsafat Aristoteles. Problemnya adalah sejauh mana Aristotelianisme telah diwarnai oleh Neo-platonisme. Platonisasi sistem metafisika Aristotelianisme, yang berarti metafisika dikaitkan dengan kosmologi, terjadi pada masa Alexander Aphrodisia.[48] Reduksi oleh Thomas, sebagaimana anggapan Pranti, terhadap Aristotelianisme dengan Platonisme melalui ide mistifikasi *de Causis,* menurut J. M. Heald, tidak benar, karena dalam persoalan krusial υούς ποιητικός[49] pemikiran Thomas tidak dipengaruhi oleh

[46]J. M. Heald, "Aquinas", vol. 1, h. 653.

[47]James A. Weisheipl, "Thomas Aquinas (Tomasso Aquino)", h. 185.

[48]Bukan hanya di dunia Islam, di dunia Barat sebenarnya juga terjadi dua proses asimilasi dua sistim filsafat utama: Aristotelianisme sistem metafisika Neo-platonisme sistem metafisika Aristotelianisme.

[49]Ungkapan dalam bahasa Yunani bisa diterjemah dengan *nous poietikos,* yaitu "*agent intellect"* (akal pelaku), dalam pemikiran Aristoteles, yang dilawankan dengan "*material intellect*" (akal materi). Istilah pertama bisa memiliki pengertian "sebab". Terkadang, istilah ini dirujuk seperti halnya cahaya yang sangat berbeda dengan bentuk, melainkan lebih cenderung bermakna sebagai penyebab efisien. Lihat Oliver Leaman, *An Introduction to Classical Islamic Philosophy* (Cambridge: Cambidge Uni-

Neo-platonisme. Persoalan tersebut merupakan isu sentral diskusi dengan Averroisme. Thomas juga sadar bahwa Proclus adalah penulis *de Causis* dan oleh Thomas diberi judul *"elementatio (elevatio) theologica"*. Namun, itu tidak berarti bahwa Neo-platonisme adalah sesuatu yang mustahil menjadi elemen metafisika Thomas, karena persentuhannya dengan filsafat Ibn Sînâ. Kedua, ide Plato yang terepresentasi terutama dalam karyanya, *Timœus.* Ketiga, pemikiran filosof Latin, seperti Cicero, Macrobius, dan Boethius.[50] Argumen eksistensi tuhan Thomas, sebagaimana akan terlihat, merupakan representasi Aristotelian yang sangat mencolok dibanding sumber-sumber lain.

Sebagaimana terefleksi dalam idenya tentang filsafat dan teologi bahwa seluruh refleksi filosofis sesungguhnya diarahkan kepada pengetahuan tentang tuhan, bahwa dan teologi natural adalah bagian dari filsafat yang harus dipelajari, maka pengetahuan tentang eksistensi tuhan bukanlah bawaan. Thomas tidak dikelilingi oleh atheism teoritis atau ide semisal Søren Kierkegaard yang mengikuti filsafatnya dan menolak teologi natural, tapi ide itu merupakan kritik filosofis atas St. Anselm dan St. John Damascene tentang non-eksistensi tuhan sebagai yang tak terkonsepsikan dan terpikirkan. Eksistensi tuhan bukanlah *per se notum*.[51] Oleh karena itu, maka Exodus XXXIII: 20 menyatakan "manusia tidak akan melihat-Ku, dan hidup",[52] tapi statemen teologis atas dasar "otoritas" tersebut juga diberi pendasaran "rasio" filsafat dengan keterbatasannya.[53]

---

versity Press, 2004), h. 229. Yang dimaksud dengan pernyataan bahwa Thomas Aquinas tidak dipengaruhi oleh Neo-Platonisme adalah bahwa ia tidak memberikan penafsiran model Neo-Platonis terhadap nous (akal) sebagai penyebab efisien tadi, karena dikatakan bahwa Aristoteles memberikan atribut kepada nous itu dengan "Ide Kebaikan" yang tetap, abadi, dan terpisah dari yang lain, karena dianggap sebagai sebab dari segala-segalanya. Pemberian atribut seperti ini adalah ide Plato. Mohammad Hatta, *Alam Pikiran Yunani*, h. 128.

[50]J. M. Heald, "Aquinas", *Encyclopaedia of Religion and Ethichs,* vol. II, h. 655.

[51]Ferderick Capleston, *A History of Philosophy,* vol. II, h. 336.

[52]Frank N. Magill (ed.), *Masterpices of World Philosophy,* introd. by John Roth, (New York: Harper Collins Publisher, 1990), h. 192.

[53]Lihat lebih lanjut Frank N. Magill (ed.), *Masterpices of World Philosophy,* h. 312-323.

Ide tersebut didasarkan atas distingsi Thomas antara apa yang disebutnya sebagai *per se notum secundum se* dan *per se notum quoad nos.* Suatu proposisi disebut sebagai *per se notum secundum se* jika predikat tercakup dalam subyek, semisal "manusia adalah makhluk". Proposisi "tuhan ada" adalah *per se notum quoad nos,* esensi tuhan adalah eksistensi-Nya. Pengetahuan esensi tergantung pada pengetahuan eksistensi. Manusia tidak memiliki pengetahuan *a priori* tentang hakikat tuhan. Dalam kritiknya terhadap bukti *a priori* atau "ontologis" St. Anselm, dalam *Summa contra Gentiles* dan *Summa Theologica* Thomas menganggap proses rasional tersebut hanya merupakan proses semu atau transisi dari tatanan ide ke realitas.[54] Dengan demikian, pengetahuan tentang tuhan harus dibuktikan secara *a posteriori* melalui anilisis efek-efek tindakan tuhan.[55]

Filsafat ketuhanan atau metafisika Thomas pada dasrnya bersifat realis dan "konkret". Thomas mengadopsi statemen Aristoteles bahwa metafisika adalah studi *being as being.* Oleh karena itu, metafisika merupakan penjelasan *being* yang ada yang mungkin dipahami oleh manusia. Dengan ungkapan lain, ia tidak mengasumiskan suatu pengertian tentang realitas atas dasar deduksi, melainkan bertolak dari fenomena dunia yang ada. Sebutan "eksistensialis" dalam filsafatnya tentu harus dipahami dalam konteks itu, bukan eksistensialisme dalam filsafat modern.[56]

F. Argumen Eksistensi Tuhan dalam Metafisika St. Thomas Aquinas

1. Argumen gerak (*motion*)

Argumen ini disebut juga argumen keniscayaan penggerak pertama yang tak bergerak (*unmoved mover, al-muharrik al-awwal alladzî lâ yataharrak)* yang ditemukan pada Aristoteles dan diterapkan oleh Maimonides (Maimuniyah) dan St. Albert. Argumen ini bertolak dari persepsi sensual bahwa segala sesuatu

[54]Frank N. Magill (ed.), *Masterpices of World Philosophy,* h. 337.
[55]Frank N. Magill (ed.), *Masterpices of World Philosophy,* h. 338.
[56]Frederick Capleston, *A History of Philosophy,* h. 308.

di alam ini selalu bergerak atau berubah, dan gerak atau perubahan itu adalah sebuah fakta. Alam semesta ini tidak statis. Gerak dipahami dalam pengertian umum term Aristoteles sebagai reduksi dari potensi ke *aktus*, dan Thomas mengatakan, dengan mengikuti Aristoteles, bahwa sesuatu tidak dapat direduksi dari potensi ke *aktus*, kecuali dengan sesuatu yang sebelumnya berada dalam *aktus*. Dengan ungkapan lain, sesuatu bergerak adalah karena digerakkan oleh agen yang lain. Setiap gerak ada sebab, dan sebab itu sendiri memiliki sebab lain. Rangkaian sebab-sebab tersebut berhenti pada "Sebab Utama" (*Prime Cause, prima causa),* yaitu tuhan sebagai penyebab pertama. Argumen ini disebut oleh Thomas sebagai *manifestior via* yang dijelaskannya secara mendalam dalam *Summa contra Gentiles*.[57] Pendasaran logikanya adalah kemustahilan rangkaian sebab tersebut tak berakhir, *ad infinitum,* dan penghindaran dari apa yang disebut sebagai kesalahan nalar logika *petitio principii,* "nalar berputar/ sirkuler" (*circular reasoning*) dan kekeliruan suatu kesimpulan logika yang bertumpu pada premis yang masih dipersoalkan (*fallacy of begging question*).[58]

---

[57]Frederick Capleston, *A History of Philosophy,* h. 340-341; Alister McGrath, *Christian Theology,* h. 160.

[58]Frederick Capleston; *A History of Philosophy,* h. 339. Contoh kekeliruan nalar model ini: Alam semesta memiliki permulaan (premis mayor). Setiap yang memiliki permulaan mesti ada subyek yang mengawali (penciptaan) (premis minor). Jadi, alam semesta memiliki subyek yang memulai penciptaanya (Tuhan) (konklusi). Logika tersebut keliru karena bertolak dari premis, statemen, atau pengandaian yang masih dipersoalkan, karena premis "Setiap yang memiliki permulaan mesti ada subyek yang mengawali (penciptaan)" adalah premis teologis yang hanya bisa diterima oleh mereka yang percaya keterciptaan alam, suatu hal yang justeru harus "dibuktikan" secara rasional. Lihat Patrick J. Hurley, *A Concise Introduction to Logic* (California: Wadsworth Publishing Company, 1985), h. 120-122; Peter A. Angeles, *Dictionary of Philosophy,* (New York: Barnes & Noble Books dan Division of Harper & Row Publisher, 1981), h. 97; Dagobert D. Runes, *Dictionary of Philosophy* (New Jersey: Littlefield, Adams & Co., 1971), h. 108; The Liang Gie, *Kamus Logika* (Yogyakarata: Penerbit Liberty dan Pusat Belajar Ilmu Berguna (PBIB), 1998), h. 54. Meski demikian, kesalahan logika yang dimaksud Thomas tampaknya bukan dalam pengertian logika formal yang ketat.

2. Argumen penyebab efisien

Argumen ini disebutkan dalam buku kedua *Metaphysics* Aristoteles dan digunakan oleh Ibn Sînâ, Allan Lille, dan St. Albert tentang keniscayaan penggerak pertama. Argumen ini bertolak dari ide penyebaban (*causation*). Thomas mencatat keberadaan sebab-sebab dan akibat-akibat. Suatu peristiwa (akibat) dijelaskan dengan pengaruh yang lain (sebab). Ide tentang gerak di atas adalah contoh urutan logis sebab-dan-akibat. Dengan menggunakan model penalaran yang sama, Thomas menyimpulkan bahwa akibat-akibat bisa dilacak ke satu penyebab awal yang merupakan "sebab efisien" (tuhan).[59]

3. Argumen kemungkinan dan keniscayaan atau argumen kemungkinan (*contingency*) alam

Argumen ini diadopsi dan dikembangkan Maimonides (aliran filsafat Mûsâ bin Maymûn, 1135-1204) dan Ibn Sînâ. Argumen ini menyatakan bahwa segala sesuatu merupakan *beings* yang tergantung (*contingent,* atau *mumkin al-wujûd* dalam term Ibn Sina) pada suatu *being* yang niscaya (*necessary being, wâjib al-wujûd*). Titik tolaknya adalah bahwa segala sesuatu ada, kemudian tidak ada, sehingga ia bukan sesuatu ada atau tidak ada secara pasti.[60] Argumen di atas juga dikenal sebagai "argumen kosmologis" (*cosmological argument*).

Terhadap tiga argumen tersebut dapat dikemukakan catatan berikut. Pertama, menurut Capleston, ketika St. Thomas Aquinas mengatakan bahwa rangkaian tak terhingga adalah mustahil, ia tidak menyebutnya sebagai rangkaian waktu secara "horisontal", melainkan secara "vertikal". Ia tidak percaya bahwa secara filosofis bisa dibuktikan bahwa alam semesta tidak diciptakan dari keabadian. Penjelasan Capleston tampak secara filosofis sangat problematis; menyeret suatu penjelasan yang rasional ke dalam asumsi teologis. *Beings* yang eksistensinya tergantung

[59]Frederick Capleston, *A History of Philosophy,* h. 341.

[60]Frederick Capleston, *A History of Philosophy,* h. 341. Lihat juga ekstrak "The Five Proofs of God: Thomas Aquinas, *Summa Theologiae",* dalam John Cottingham (ed.), *Western Philosophy: An Anthology* (Cambridge: Blackwell Publishers Inc., 1996), h. 248.

pada *being* yang niscaya dalam hubungan kausalitas secara logis tidak bisa diandaikan terjadinya tidak dalam "ruang" dan "waktu".

Kedua, yang dibantah oleh Thomas adalah kemungkinan rangkaian tak terhingga tatanan ketergantungan secara ontologis, atau penolakan bahwa gerak dan ketergantungan dunia yang dialami ini bisa ada tanpa penjelasan ontologis yang cukup dan *ultimate.*

Ketiga, argumen tentang penggerak yang tak bergerak (*unmored mover*) atau *prima causa* memang secara logis meniscayakan kesimpulan tentang eksistensi *necessary being*. Jika tidak, metafisika secara keseluruhan akan ditolak. Akan tetapi, tegas Capleston,[61] adalah tidak jelas bahwa *necessary being* itu harus merupakan *being* yang personal yang kita sebut tuhan. Karen Armstrong dalam *History of God,* menganggap argumen Thomas bersifat reduktif, karena menjadikan *Super Being* sebagai boneka/ patung yang diciptakan oleh imaginasi. Persoalannya adalah kesulitan untuk membuat distingsi yang penting, sebagaimana diinginkan oleh Thomas, antara sebab-sebab tersebut. Term-term "*first cause*" atau "*necessary being*" tidak menginformasikan kepada kita sebagai *beings* yang kita kenal, kecuali hanya sebagai dasar/ kondisi eksistensi *beings* itu. "Barangkali bukanlah tidak akurat untuk menyimpulkan bahwa banyak orang di Barat menganggap Tuhan sebagai *Being* dengan cara pembuktian seperti ini (*It is probably not inacurrate to suggest that many people in the West regard God as Being in this way*)," kata Armstrong. Oleh karena itu, dari perspektif teologis pun, argumen tersebut sangat diragukan, karena "tuhan" hanya menjadi *being* di antara rangkaian *beings* lainnya.[62]

Keberatan logika yang sangat mendasar adalah bahwa argumen tersebut, sebagaimana kritik Duns Scotus dan William Ockham:[63] (1) tidak bisa memastikan kesimpulan bahwa

---

[61]Frederick Copleston, *A History of Philosophy,* h. 341-342.

[62]Karen Armstrong, *A History of God: The 4,000-Year Quest Judaism, Christianity, and Islam,* (New York: Alfred A. Knopf, 1993), h. 200.

[63]Alister E. McGrathh, *Christian Theology,* h. 161-162.

hanya ada *satu* penggerak utama; (2) diragukan apakah sesuatu yang mustahil diterima pengandaian terjadinya *ad infinitum* rangkaian sebab-sebab tersebut; dan (3) tidak dapat menunjukkan secara lois bahwa tuhan akan tetap ada, ketika suatu peristiwa atau efek selesai.[64] Kalangan thomist (pengikut Thomas) kontemporer, semisal E. L. Mascall dalam *He Who Is*, berupaya mengatasi kesulitan itu. Akan tetapi, menurut John H. Hick, sebagaimana kritik Hume dan Kant, argumen kalangan Thomis tetap saja menyisakan ketidaklogisan, seperti dari perspektif hubungan kausal.[65] Dalam debatnya dengan Frederick C. Capleston, Bertrand Russell dalam *Why I Am Not A Christian* mengkritik argumen kosmologis sebagai kesalahan logika; bertolak dari premis yang sahih bahwa segala sesuatu memiliki sebab (secara partikular) ke konklusi keliru bahwa segala sesuatu (secara keseluruhan) memiliki satu sebab.[66]

4. Argumen gradasi kesempurnaan dalam alam semesta.

Argumen ini dikemukakan dalam *Metaphysics* Aristoteles dan secara substansial juga diterapkan oleh St. Augustine dan St. Anselm. Argumen ini bertolak dari gradasi kesempurnaan dari semisal kebaikan, kebenaran, atau kedermawanan, dan sebagainya dengan pertimbangan perbandingan semisal "ini adalah lebih baik dari yang itu". Dengan asumsi bahwa pertimbangan tersebut mempunyai dasar yang obyektif, Thomas menyimpulkan bahwa gradasi tersebut secara niscaya

---

[64]John Cottingham (ed.), *Western Philosophy,* h. 248.

[65]Lihat lebih lanjut dalam John H. Hick, *Philosophy of Religion,* h. 21.

[66]Bertrand Russell, *Why I Am Not A Christian (And Other Essays on Religion and Related Subjects),* ed. Paul Edwards, (New York: Simon & Schuster, Inc., 1957), cet. ke-41, h. 6-7 dan 196-197. "That very simple sentence showed me, as I still think, the fallacy in the argument of the First Cause. If everything must have a cause, then God must have a cause. If there can be anything without a cause, it may just as well be the world as God, so that there cannot be any validity in that argument" (h. 6-7). "I find among many people at the present day an indifference to truth which I cannot but think extremely dangerous. When people argue, for example, in defence of Christianity, they do not, like Thomas Aquinas, give reasons for supposing that there is a God and that He has expressed His will in the scriptures" (h. 196-197). Sebagai catatan, Russell, sebagaimana diakuinya sendiri, dipengaruhi oleh John Stuart Mill dalam otobiografinya.

mengimplikasikan keberadaan yang terbaik, *supreme being*, yang diistilahkannya dengan *maxime ens* (tuhan).[67] Dalam *Summa Theologica* dengan mengutip *Metaphysics* karya Aristoteles, St. Thomas Aquinas menjelaskan,

> *The fourth way is taken from the gradation to be found in things. Among beings there are some more and some less good, true, noble, and the like. But* more *and* less *are predicated of different things according as they resemble in their different ways something which is the maximum…Now the maximum in any genus is the cause of all in that genus, as fire, which is the maximum of heat, is the cause of all hot things, as is said in the same book. Therefore there must also be something which is to all beings the cause of their being, goodness, and every other perfection; and this we call God.*[68]
>
> Cara keempat diambil dari gradasi yang ditemukan di segala sesuatu. Di antara wujud yang ada, terdapat beberapa hal yang lebih baik dan beberapa hal yang kurang baik, benar, mulia, dan semisalnya. Akan tetapi, lebih dan kurang dilabelkan pada sesuatu yang berbeda berdasarkan ketika segala sesuatu itu dalam keadaan berbeda menyerupai sesuatu yang maksimum… Nah, sekarang yang maksimum pada jenis apa pun adalah penyebab semuanya dalam jenis itu, seperti api, yang merupakan maksimum dari keadaan panas, adalah penyebab semua benda yang panas, sebagaimana dijelaskan pada buku ini juga. Oleh karena itu, pasti juga ada sesuatu yang bagi semua yang wujud adalah penyebab adanya, keadaan baiknya, dan setiap kesempurnaan lain, dan ini kita sebut Tuhan.

Jadi, ada satu *being,* sebagai term dalam argumen tersebut, yang transenden di atas obyek-obyek terindera. Kesempurnaan dimaksud jelas hanya merupakan kesempurnaan-kesempurnaan yang mampu membenahi dirinya, kesempurnaan murni *(pure perfection),* yang tak melibatkan hubungan yang niscaya dengan perluasan dan kuantitas. Tipe argumen ini sangat Platonik,

---

[67]Frederick Capleston, *A History of Philosophy,* h. 343. Bandingkan alegori gua dalam *Republic* Plato tentang "being and reality" (ekstrak) dalam John Cottingham, *Wastern Philosophy,* h. 12-19 dan 63-70.

[68]Thomas Aquinas, *The Summa Theologica of Saint Thomas Aquinas,* trans. By Fathers of the English Dominician Provice, revs. by Danile J. Sullivan (London: William Benton, Publishers, 1989), edisi *Great Books of the Western World* (19), "Thomas Aquinas" vol I, h. 13.

terutama ide tentang partisipasi bahwa obyek-obyek biasa *(contingent beings)* memiliki kapasitas terbatas untuk keberadaan bentuk murni, untuk kesempurnaan, atau tidak memiliki *being*, kebenaran atau kebaikan ontologis sendiri.[69] Étienne Gilson, guru besar sejarah filsafat abad tengah di Universitas Paris yang mengkaji pengaruh pemikiran abad tengah terhadap filsafat René Descartes, dalam *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas,* edisi kelima dari *Le Thomisme,* menganggap konsepsi revolusioner Thomas tentang *being* merupakan kontribusinya yang paling signifikan terhadap filsafat. Ide tentang materi-bentuk (*matter and form)* Aristoteles, menurutnya, gagal menjelaskan bagaimana eksistensi muncul dari non-eksistensi. St. Thomas, dengan menyatakan bahwa bentuk, yang dengannya materi beraktuasi, diaktuasikan oleh dirinya sendiri, menyatakan ketidakcukupan ontologi-ontologi esensial awal untuk beraktuasi, karena status awalnya sebagai ontologi eksistensial.[70]

5. Argumen Teleologis (*teleological argument).*

Model argumen yang diterapkan kalangan teolog konservatif memiliki akar pada *Timœs* Plato, dan setelah Thomas, diterapkan antara lain oleh William Paley (1743-1805) dalam *Natural Theology* atau *Evidences of the Existence and Attributes of the Deity Collected from the Appearances of Nature* (1802).[71] Menurut Thomas, obyek-obyek anorganik selalu berjalan menuju suatu alur tujuan, yang tak bergulir dalam kevakuman perhatian, "seperti busur yang diarahkan oleh pemanah", sehingga mesti ada yang Maha Cerdas yang mengarahkan obyek-obyek ke alam tujuannya, atau *et hoc dicimus Deum.* Dalam *Summa contra Gentiles,* ketika perbedaan, bahkan pertentangan, pada obyek-obyek di alam dapat bersatu, Thomas menyimpulkan keberadaan Kausa Maha Cerdas.[72] Argumen teleologis secara substansial

[69]Frederick Capleston, *A History of Philosophy,* h. 344.

[70]Frank N. Magill (ed.), *Masterpices of World Philosophy,* h. 195.

[71]John H. Hick, *Philosophy of Religion,* h. 23.

[72]Frederick Copleston, *A History of Philosophy,* h. 344-345. Lihat juga Thomas Aquinas, *The Summa Theologica,* h. 13; Arthur Hyman dan James J. Walsh, *Philosophy in the Middle Ages,* (Indianapolis: Hackeet Publishing Company, 1980), h. 490.

adalah argumen melalui analogi yang oleh William L. Rowe dicoba diterjemahkan ke dalam logika formal: (1) Mesin diproduksi oleh pendesain yang cerdas (premis mayor), (2) Banyak dari fenomena alam yang merepresentasikan kerja seperti mesin (minor), dan (3) jadi, barangkali alam (atau bagiannya-bagiannya) diciptakan oleh pendesain yang cerdas (konklusi).[73]

Karena titik-tolak analogi tersebut pada fenemona alam, premis mayor menjadi sasaran kritik tajam David Hume dalam *Dialogues Concerning Natural Religion.* Pertama, keluasan jagat raya, kompleksitas, atau keanekaragamannya cukup menjadikan "analogi mesin" runtuh. Kedua, fenomena alam, tidak seperti pengamatan Thomas, justeru merupakan gejala *chaotic.* Sebagai alternatif, Hume menggunakan hipotesis Epicurean: jagat raya terdiri dari sejumlah partikel-partikel terbatas dalam gerak acak. Teori evolusi Darwin (1809-1882) setelah Hume semakin menguatkan bahwa fenomena alam dalam proses "*struggle for the fittest*" yang menunjukkan terjadinya penyesuaian dan seleksi. Akhirnya, Hume mempersoalkan argumen tersebut sebagai pandasaran eksistensi tuhan. "Satu bagian sangat kecil dari sistem yang besar ini yang berjalan dalam waktu sangat singkat sekalipun terlihat bagi kita sangat tidak sempurna, lalu apakah dari sana kita ingin membuktikan secara meyakinkan asal-usul keseluruhannya? (*A very small part of this great system, during a very short time, is very imperfectly discovered to us; and do we thence pronounce decisively concerning the origin of the whole ?*)", tanya Hume dengan nada pesimis.[74] Suatu upaya jalan tengah yang agaknya menyegarkan argument Thomas, namun tidak memvalidasinya, adalah *God and the New Physics* Paul Davies tentang jagat raya sebagai perluasan dari peristiwa *chaotic,* seperti *big bang,* ledakan dahsyat yang kacau balau, yang kemudian menjadi *cosmos* (Latin: "teratur"). Jadi, ada "keteraturan dalam

[73]William L. Rowe, *Philosophy of Religion: An Introduction* (California: Wadsworth Publishing Company, 1992), h. 48.

[74]William L. Rowe, *Philosophy of Religion,* h. 49-50; John H. Hick, *Philosophy of Religion,* h. 25-26.

ketidakteraturan" atau "ketidakteraturan dalam keteraturan".[75] Karena adanya dua fenomena ini, agaknya Davies belum mengantar kepastian logika "keteraturan" yang menjadi titik-tolak premis Thomas. Di samping itu, dalam bukunya yang terakhir, *The Mind of God: The Scientific Basis for A Rational World,*[76] Paul Davies menjawab persoalan itu lebih tegas. Menurutnya, penciptaan oleh kekuatan supernatural, seperti dalam fenemonena *big bang,* tidak bisa merupakan perbuatan kausatif dalam waktu. Jika tuhan dijadikan penjelasan bagi dunia fisika, penjelasan tersebut tidak mungkin dalam term *cause and effect* itu. Tentang peristiwa *big bang,* menurut Davies, problemnya adalah bahwa peristiwa tersebut tampaknya merupakan peristiwa tanpa kausa fisika, suatu hal yang bertentangan dengan hukum-hukum fisika. Meski demikian, katanya, masih ada celah kecil untuk keluar dari ketidakjelasan itu yang disebut mekanika quantum yang diaplikasikan pada atom, sub-atom, dan partikel. Efek-efek quantum biasanya diabaikan begitu saja dalam obyek-obyek makrokospik. Oleh karena itu, barangkali mekanika quantum bertolak dari prinsip ketidakpastian. Heisenberg (kuantitas terukur mengalami fluktuasi hingga pada ukuran nilai tak terprediksikan). "Tuhan melemparkan dadu ke jagat raya", dalam bahasa Einstein. Karena lemahnya hubungan *cause and effect,* Davies paling jauh bisa menyelesaikan fenomena *big bang* sebagai fenomena alam yang oleh Thomas dikatakan berputar dalam keteraturan, dengan konsep kuncinya "penciptaan tanpa penciptaan".[77] Nalar lebih mendalam diperlukan, menurut Kant, untuk mengangkat pendesain jagat raya tersebut dari hanya sebagai "*Demiurge*" (*divine artisan;* seniman ilahi) ke "Pencipta."[78]

Disamping kritik-kritik di atas, Immanuel Kant (1724-1804), anak *Aufklärung* di Jerman, juga menganggap argumen tradisional tersebut gagal membuktikan eksistensi tuhan. Tesis

---

[75]Komaruddin Hidayat, *"Taqdir* dan Kebebasan", dalam Muhammad Wahyuni Nafis (ed.), *Rekonstruksi dan Renungan Religius Islam* (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1996), h. 122.

[76]Paul Davies, *The Mind of God: The Scientific Basis for A Rational World* (New York: A Touchstone Book, 1992), h. 58.

[77]Paul Davies, *The Mind of God,* h. 61.

[78]Frederick Copleston, *A History of Philosophy,* h. 345.

kunci Kant ditemukan dalam paruh pertama karyanya, *Critique of Pure Reason.* Filsafat Kant terkait dengan Wolff, pensistematisir filsafat Leibnitz, yang mengembangkan rasionalisme kontenintal dan, seperti Spinoza, mengembangkan prinsip-prinsip Cartesian dalam monisme pantheistik. Kant menganggap argumen-argumen (ontologis, kosmologis, dan teleologis) eksistensi tuhan di atas terhenti pada sejumlah antinomi-antinomi. Menurutnya, argumen kosmologis keliru, karena (1) bahwa prinsip "segala sesuatu memiliki sebab" hanya mungkin diterapkan dunia empiris-sensual, atau fenomenal, (2) rasio spekulatif tak bisa membuktikan atau menolak apa yang disebut *ad infinitum* sebab-sebab, dan (3) adanya kontradiksi ketika dikatakan "suatu *keniscayaan* absolut, tapi bukan *being* yang *terkondisikan*", karena keniscayaan bergantung pada kondisi. Kritik atas argumen kosmologis juga bertolak dari kritik atas argumen ontologis. Pada argumen teleologis, Kant agaknya melihatnya hanya sebatas pada fenomena mekanis. Menurut Theodore, solusi Kant terhadap antinomi itu adalah dengan distingsi antara yang "fenomenal" (dunia penampakan) dan "nomenal" yang mungkin tentang *ultimate reality.* Distingsi dua hal itu menjadi sentral dalam pemikiran keagamaannnya.[79]

"Lima cara" pembuktian eksistensi tuhan Thomas di atas sebenarnya telah memotret image tentang tuhan dalam konsepsi Thomas tentang *ens quantum ens (being qua being)* sebagai obyek metafisika. Armstrong, sebagaimana dikemukakan, dengan sangat pesimis melihat argumen Thomas itu tidak hanya reduktif (dalam pengertian negatif), juga karena bertolak dari Aristotelianisme, sebagaimana juga menjadi kegemaran baru spiritualitas Eropa yang menghubungkannya dengan tuhan, hanya menggambarkan tuhan sebagai perpanjangan dari realitas

[79]lihat lebih lanjut Theodore M. Greene, "The Historical Context and Religious Significance of Kant's *Religion",* pengantar dalam Immanuel Kant, *Religion Within the Limits of Reason Alone*, trans. Theodore M. Greene dan Hoyt H. Hudson (New York: Harper Torchbooks, 1999), h. xxxvii-li ("Kant's Philosophy of Religion…"). Lihat juga D. P. Dryer, *Kant's Solution For Verification of Metaphysics* (London: George Allen & Unwim Ltd, 1966); M. Amin Abdullah, *The Idea of Universality of Ethical Norms in Ghazali and Kant* (Turki: Türkiye Diyanet Vakfi, 1992), h. 50-53.

fisikal ketimbang sebagai realitas yang secara totalitas berbeda.[80] Armstrong membandingkannya dengan keadaan dunia Islam yang di samping mengadopsi Aristotelianisme lebih banyak dalam *natural sciences,* didominisi oleh mistisisme. Tuhan Islam, karena pemaknaan mistis, agaknya dalam pengamatan Armstrong sangat "personal", sedangkan tuhan Thomas (Kristen), karena pemaknaan metafisis (*meta ta physica,* setelah fisika) Aristotelian, adalah "non-personal", pengamatan yang sama-sama reduktif. Hal itu disebabkan tidak hanya oleh ketidakidentikan Islam dengan mistisisme *by definition,* melainkan juga di sisi lain, Thomas menerima keniscayaan "metode negatif". "Pembacaan" manusia tentang tuhan – antara lain terartikulasi dalam diskusi tentang problematika hubungan filsafat dan *scientia sacra* (ilmu suci, teologi) dan hubungan rasio dan iman—tidak lebih jelas dari keadaan tuhan itu sendiri. Proposisi "tuhan ada" bukanlah *self-evident* bagi kita.[81] Akan tetapi, itu sama sekali tidak menegasikan kemungkinan secara *teoretis* bagi para filosof, menurut Thomas, untuk menggapai kebenaran metafisis tanpa sinaran wahyu.[82]

G. Analisis Perbandingan

Baik Ibn Rusyd maupun St. Thomas Aquinas sama-sama menerapkan argumen gerak (*dalîl al-harakah, manifestior via*) yang bersumber dari filsafat Aristoteles. Konsekuensi dari penerimaan terhadap argumen ini adalah diterimanya juga argumen "penyebab efisien" yang juga bersumber dari filsafat Aristoteles dalam bukunya, *Metaphysics*. Kedua argumen ini saling terkait, karena menganggap bahwa semua gerak dalam alam semesta ini bersumber dari "Penggerak Pertama yang tidak bergerak" (*unmoved mover, al-muharrik al-awal alladzî lâ yataharrak*), berkonsekuensi juga mengakui bahwa gerakan dalam alam semesta itu bukan karena rangkaian sebab-akibat yang tidak berakhir, karena sebab-sebab itu tidak efiesen, sehingga untuk

[80]Karen Armstrong, *A History of God,* h. 200-201.
[81]Frank N. Magil (ed), *Masterpieces of World Philosophy,* h. 191.
[82]Frederick Copleston, *A History of Philosophy,* h. 318.

menghindari *ad infinitum*, diakui ada "penyebab efisien". Di kalangan tokoh Kristen, argumen "penyebab efisien" diadopsi oleh Allan Lille, dan St. Albert, dan dari tokoh Islam diadopsi oleh Ibn Sînâ. Argumen Ibn Rusyd, sebagaimana dikemukakan sebelumnya, dipengaruhi oleh Aristoteles tentang kausalitas. Dari hubungan antara sebab dan akibat, Ibn Rusyd lalu ingin membuktikan adanya peran Tuhan di balik semua yang wujud. Bahkan, Ibn Rusyd sangat menekankan kausalitas tersebut dalam konteks pembuktian penciptaan, ketika mengkritik metode al-Juwaynî, dengan mengatakan, "Premis itu hanya menafikan (esensi) *hikmah* (filsafat), karena *hikmah* tidak lebih dari mengenali sebab-sebab sesuatu".[83] Begitu juga, St. Thomas Aquinas mengatakan bahwa di balik sebab-sebab itu, ada penyebab utama.

Di samping persamaan, argumen-argumen kedua filosof ini memiliki perbedaan. Pertama, dari segi titik-tolak pemikiran. Dengan *dalîl al-'inâyah* dan *dalîl al-ikhtirâ'*, Ibn Rusyd ingin menunjukkan bahwa argumen yang otentik dalam "membuktikan" adanya Tuhan adalah metode al-Qur`an (*tharîq al-Qur`ân*) atau "metode yang sesuai dengan anjuran agama" (*al-tharîqah al-syar'iyyah*). Jadi, titik-tolak berpikirnya adalah bertolak dari ayat-ayat al-Qur`an. Namun, meski bertolak dari ayat-ayat al-Qur`an, Ibn Rusyd segera menuangkan "logika al-Qur`an" itu ke dalam formulasi premis-premis logika, sebagaimana halnya dalam formulasi logika formal Aristoteles, sehingga argumen yang berbasis al-Qur`an itu menjelma menjadi argumen rasional. Namun, Ibn Rusyd mengklaim argumen itu menyentuh dasar nalar kebanyakan orang dan juga menyentuh nalar kalangan ulama.[84] Dengan demikian, argumen Ibn Rusyd bergerak dari nash/ teks ke nalar, atau sebagaimana yang diidealkannya ketika mengkritik Asy'ariyyah, sintesis "metode syar'î yang meyakinkan" (*syar'iyyah yaqîniyyah*) dan "metode rasional teoretis yang meyakinkan" (*nazhariyyah yaqîniyyah*).[85]

[83]Ibn Rusyd, *al-Kasyf*, h. 113.
[84]Ibn Rusyd, *al-Kasyf*, h. 122.
[85]Ibn Rusyd, *al-Kasyf*, h. 116.

Metode sintesis ini jelas bertolak dari keinginannya untuk menunjukkan bahwa *hikmah* dan *syarî'ah* bukan hanya tidak bertentangan, melainkan saling melengkapi. Dari titik-tolak inilah bisa dipahami kritiknya terhadap metode yang ditawarkan aliran-aliran, baik Hasyawiyyah yang literalis, Asy'ariyyah dan Mu'tazilah yang dianggapnya mencukupkan dengan argumen rasional saja, al-Juwaynî yang argumen rasionalnya dianggapnya catat dari segi logika, maupun kalangan Shûfî yang metode mereka hanya berdasarkan intuisi, bukan nalar rasional. Kita bisa menyebut bahwa argumen Ibn Rusyd tentang pemeliharaan adalah argumen teleologis yang berbasis al-Qur`an. Karakter rasional dan karakter berbasis al-Qur`an sama-sama kuat, meskipun ayat-ayat al-Qur`an itu hanya sebagai titik-tolak rasional. Argumen Ibn Rusyd yang murni rasional adalah argumen gerak dari Aristoteles yang tidak diuraikannya dalam karya, *al-Kasyf 'an Manâhij al-Adillah*, bersama dengan *dalîl al-'inâyah* dan *dalîl al-ikhtirâ'*.

Berbeda dengan titik-tolak Ibn Rusyd, St. Thomas Aquinas melalui lima pembuktian ini seluruhnya bertolak dari nalar rasional. Tentu saja, sebagai tokoh Kristiani, ia juga menjelaskan argumen-argumen dari kitab suci dan pandangan tokoh-tokoh Kristen yang memang bukan tempatnya dikemukakan di sini sebagai diskusi filosofis tentang metafisika. Namun, jelas berbeda dengan Ibn Rusyd yang mencoba mempertemukan nalar kitab suci dengan nalar filsafat dalam sebuah formulasi argumen, St. Thomas Aquinas mengemukakan argumen-argumen yang seluruhnya nalar filosofis. Ia menimba argumen rasional tersebut dari filsafat Aristoteles, Plato, dan filosof Latin, seperti Cicero, Macrobius, dan Boethius. Namun, sebagaimana tampak dari argumen-argumen tersebut, filsafat Aristotelas adalah yang paling berpengaruh dibandingkan sumber-sumber lain. Meskipun Ibn Rusyd dikenal sebagai "komentator Aristoteles", dalam konteks argumen yang dikemukakannya di sini, ia lebih "Qur`ânî" dibandingkan posisinya sebagai seorang yang Aristotelian, dalam batas pengertian yang kami sebutkan di atas. Sebaliknya, St. Thomas Aquinas justeru lebih Aristotelian dibandingkan posisinya sebagai agamawan. Mungkin di

dunia Kristen, hal ini bukan hal yang mengejutkan karena filsafat menjadi bagian fondasi rasional bagi doktrin, meskipun dalam perkembangan awal, filsafat Aristoteles yang dalam bentuk komentar Ibn Rusyd yang kemudian menjadi aliran Averroisme mendapat tantangan dari kalangan Kristen.

Kedua, dari ragam argumen yang dikemukakan. St. Thomas Aquinas mengemukakan argumen yang lebih beragam yang dikenal dengan "lima pembuktian adanya Tuhan". Ia mengemukakan argumen *being* yang mungkin (*contingent being*) dan yang niscaya (*necessary being*) yang disebut sebagai argumen kosmologis yang diterapkan oleh Mûsâ bin Maymûn dan Ibn Sînâ, argumen gradasi kesempurnaan yang meniscayakan adanya wujud yang Maha Sempurna (*supreme being, maxime ens,* Tuhan), yang juga digunakan oleh St. Augustine dan St. Anselm, dan argumen teleologis yang bersumber dari *Timœs* karya Plato, dan setelah Thomas, diterapkan antara lain oleh William Paley (1743-1805), yang intinya bahwa keserasian dan keberhikmahan alam semesta menunjukkan bahwa ia adalah desain dari Tuhan yang Maha Cerdas, karena semuanya menuju kepada satu tujuan (*telos*) yang dikendalikan oleh-Nya.

H. Penutup

Kajian filsafat Islam tidak hanya dilakukan dengan kajian terhadap pemikiran tokoh secara perseorangan, melainkan bisa juga dengan kajian perbandingan antara pemikiran filosof Muslim dengan filosof non-Muslim, seperti dikemukakan di sini. Kajian ini berguna tidak hanya untuk melihat persamaan dan perbedaan, melainkan selanjutnya untuk melihat hubungan historis antara kedua tradisi pemikiran.

Jika dilihat dari perspektif paralelisme, argumen eksistensi Tuhan menurut kedua filosof tersebut memiliki persamaan dan perbedaan, sebagaimana dikemukakan. Selanjutnya, jika dilihat dari perspektif pengaruh, persamaan antara keduanya, terutama melalui argumen Aristoteles tentang gerak dan penyebab efisien, sangat mungkin bagi kita untuk mengatakan bahwa argumen Thomas dipengaruhi oleh argumen Ibn Rusyd, karena dalam

perkembangannya Averroisme melalui ke dunia Kristen di abad pertengahan. Karya-karya Ibn Rusyd yang berisi ulasan filsafat Aristoteles dibaca oleh kalangan Kristen, termasuk oleh Thomas. Dengan ungkapan lain, argumen Thomas tentang gerak dan penyebab efisien dipengaruhi oleh Aristoteles melalui ulasan-ulasan atau komentar-komentar Ibn Rusyd. Dengan komentar Ibn Rusyd yang dibaca di dunia Latin, itu artinya juga bahwa pemikiran Ibn Rusyd berpengaruh terhadap filsafat skolastik Kristen.

Kesimpulan tentang keterpengaruhan ini tentu saja tetap harus dilihat dari perspektif ilmiah atas dasar kriteria-kriteria dalam analisis sejarah, tidak untuk mengatakan bahwa suatu peradaban menjadi superior terhadap yang lain, karena peradaban Islam sendiri harus diakui, di samping dibangun di atas fondasi wahyu, juga dikembangkan dengan persentuhannya dengan peradaban-peradaban lain melalui proses adopsi dan adaftasi, kontinuitas dan perubahan, atau kontinuitas dan interaksi.

BAB IX
PERKEMBANGAN PEMIKIRAN FILSAFAT ISLAM MODERN: SEBUAH TINJAUAN UMUM

Realitas kenabian adalah seperti realitas mentari; ia bisa mengalami gerhana, tapi selalu kembali kepada realitas semula. Ketika filsafat dipahami dalam pengertian waktu dihormati, ia adalah pencarian kebenaran, kearifan, pandangan keseluruhan, dan pencarian pengetahuan tentang alam dan sebab-sebab segala sesuatu. Selama ada manusia, akan ada pria dan wanita yang tertarik untuk melakukan pencarian ini, dan akan ada filsafat seperti yang didefinisikan di sini. Oleh karena itu, filsafat di tanah kenabian adalah sebuah realitas yang menjadi perhatian sentral sekarang, sebagaimana juga kemaren, dan akan tetap menjadi perhatian sentral besok dan hari ini.

Seyyed Hossein Nasr[1]

A. Pendahuluan

Filsafat Islam sebagai filsafat yang semula tumbuh di "tanah kenabian" (*land of prophecy*), meminjam istilah Seyyed Hossein Nasr, telah berkembang dan menyebar secara luas. Setelah mengalami pertumbuhan melalui persentuhan dengan "gelombang Hellenisme" dua kali di mana terjadi proses adopsi pemikiran filsafat Yunan, India, maupun Persia, dan mengalami internalisasi atau adaftasi pemikiran luar tersebut dengan kebenaran wahyu, sehingga menghasilkan sintesis-sintesis

[1]Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Philosophy from Its Origin to the Present* (New York: State University of New York Press, 2006), h. 280.

pemikiran atau perubahan (*change*) dan perkembangan (*development*) selama abad ke-7-12 (1 H/ 7 M -1111 H/ 1700 M), lalu mengalami kemunduran selama satu setengah abad (1111-1266 H/ 1700-1850 M), pada abad ke-13 H/ 19 M – sekarang filsafat Islam mengalami renaissance atau kebangkitan di abad modern. Pada abad modern, filsafat bersentuhan dengan "gelombang ketiga", yaitu filsafat Barat modern.

Dalam perkembangan filsafat Islam yang panjang itu, sebagaimana dalam fase klasik dan pertengahan, pemikiran Islam dianggap cenderung tampak resepstif (menerima) unsur-unsur pemikiran dari luar, sebagaimana juga dalam fase modern, di mana pemikiran filsafat Barat modern dirujuk sebagai "sentral" dianggap sebagai patokan. Akan tetapi, anggapan ini tidak seluruhnya benar, sejak awal penerjemahan karya-karya filsafat Yunani di mana, sebagaimana dicatat oleh William Montgomery Watt adalah suatu yang alami penerjemah akan menambahkan sesuatu yang orisinal darinya, hingga abad modern, akan ada "penerimaan yang aktif" dengan melakukan sintesis kreatif. Di samping itu, dalam tubuh umat Islam sendiri, juga berkembang pemikiran orisinal.

Perkembangan modern di Barat maupun di Timur secara global akan berpengaruh terhadap iklim pengkajian filsafat Islam di Indonesia. Sejak lama, banyak mahasiwa Indonesia yang menimba di pusat-pusat kajian filsafat di Timur Tengah, seperti Mesir dengan beberapa universitas ternama dan ladang pemikiran Islam yang subur, karena menjadi persimpangan arus pemikiran, baik dari negara-negara Muslim, seperti Arab Saudi maupun dari negara-negara Barat, terutama Perancis dengan Universitas Sorbonne-nya. Dalam perkembangan kemudian, Indonesia mengirim mahasiswa-mahasiswa untuk belajar di Barat, seperti di Universitas McGill, Kanada. Perkembangan ini telah mewarnai arah pengkajian filsafat Islam di Indonesia.

B. Filsafat Islam Pasca-Ibn Rusyd

Sebagaimana dikemukakan, setelah Islam bersentuhan dengan filsafat Yunani, filsafat Islam berdialektika dengan doktrin agama Islam. Dialektika tersebut ditandai dengan ada pendapat (tesis) atau pemikiran dari luar, lalu diinternalisasi ke tubuh umat Islam, yang kemudian memunculkan reaksi beragam. Ada upaya penolakan dengan menunjukkan pendapat tandingan (anti-tesis), atau filsafat itu diharmonisasikan dengan ajaran Islam sehingga sintesis pemikiran yang berakar secara historis dari filsafat di luar dan yang berakar secara tekstual dari sumber-sumber normatif, baik al-Qur'an maupun al-hadîts. Dalam proses tersebut, ada kesinambungan dan perubahan, atau kesinambungan disertai dengan persamaaan dan kesinambungan disertai dengan perbedaan. Sintesis yang kreatif menghasilkan pemikiran-pemikiran yang tak hanya berakar dari unsur-unsur lama, melainkan juga disertai dengan pemikiran yang orisinal.

Masuknya filsafat-filsafat dari luar, baik dari Yunani, Persia, dan India, atau melalui apa yang disebut oleh William Montgomery Watt sebagai "gelombang Hellenisme", dalam perkembangan awal menimbulkan goncangan-goncangan yang hebat, sebagai terlihat dari polemik antara al-Ghazâlî (w. 505 H/ 1111 M) dan Ibn Rusyd (w. 595 H/ 1198 M). Serangan al-Ghazâlî dalam *Tahâfut al-Falâsifah* (Inkoherensi Para Filosof) yang mewakili kalangan *bayâniyyûn* ("penjaga teks", kalangan teolog) dari latar belakang Asy'ariyah bersifat sistematis, yang ditujukan terutama terhadap metafisika kalangan Peripatetik. Meskipun ia seorang kritikus filsafat, al-Ghazâlî tetap menganjurkan logika yang merupakan alat berpikir dan sebagian besar ditimba dari logika Aristoteles, terutama untuk menjelaskan rasionalitas argumen keagamaan dalam teologi dan syarat mutlak dalam penetapan hukum Islam yang berdasarkan analogis bagi seorang faqîh.

Kritik terhadap filsafat terus bermunculan. Ibn Taimiyah (728/1328), bahkan, menyerang filsafat dari "jantungnya", yaitu melalui serangkaian kritiknya terhadap logika, seperti dalam *Naqdh al-Mantiq* (Kritik terhadap Logika) dan *ar-Radd 'alâ al-*

Manthiqiyyîn (Bantahan terhadap Para Pendukung Logika). Ibn Khaldûn yang dikenal sebagai filosof sejarah, juga melontarkan kritik terhadap logika.

Kritik-kritik tersebut, terutama dari al-Ghazâlî, menyebabkan filsafat terpuruk di sebagian besar dunia Islam belahan barat. Namun, kritik tersebut tidak mematikan sama perkembangan filsafat Islam. Dari jejak kritik Ibn Rusyd terhadap al-Ghazâlî, filsafat Islam di Andalusia (kawasan Muslim di Semenanjung Iberia) masih berkembang. Filsafat Islam yang berkembang di wilayah ini memiliki karakter spesifik, seperti tercermin dari filsafat Ibn Bajjah (w. 537 H/ 1138 M) dan Ibn Thufayl (w. 581 H/ antara 1185-1186 M), dua model pemikiran filsafat yang meneruskan tradisi Peripatetik secara lebih luas. *Hayy bin Yaqzhân* karya Ibn Thufayl memuat penjelasan tentang bagaimana seseorang dalam isolasi totalnya mampu menggunakan rasionya untuk memahami hal-hal penting terkait realitas—pengetahuan yang ternyata selaras dengan ajaran-ajaran wahyu.[2]

Menarik bahwa Ibn Rusyd yang hidup dalam tradisi filsafat Peripatetik bersikap cukup netral terhadap mistisisme. Begitu juga, sebagian besar filosof Peripatetik yang tidak mempermasalahkan mengharmonisasika antara filsafat Yunani dengan mistisisme. Ibn Sînâ menyandingkan kedua tradisi filsafat berbeda itu ketika membandingkan antara filsafat Peripatetik dan "Filsafat Timur" (*oriental philosophy*). Filsafat Peripatetik dianggap lebih terbatas, karena menempatkan pengetahuan hanya atas dasar pengalaman. Oleh karena itu, filsafat ini dianggap sebagai bagian dari hikmah atau kearifan secara lebih luas.[3]

Seperti terlihat dari tabel perkembangan filsafat Islam, sebagaimana dikemukakan sebelumnya, setelah kritik al-Ghazâlî, perkembangan filsafat Islam berhenti, kecuali hanya beberapa bagian belahan dunia Islam yang mengalami

[2]Oliver Leaman, *Pengantar Filsafat Islam: Sebuah Pendekatan Tematis*, terj. Musa Kazhim dan Arif Mulyadi (Bandung: Mizan, 2002), h. 8.

[3]Oliver Leaman, *Pengantar Filsafat Islam,* h. 9.

perkembangan pemikiran. Fase akhir Dinasti 'Abbâsiyyah ditandai dengan menguatnya paham Hanbaliah sebagai aliran *Ahl al-Hadîts* yang pola pikirnya lebih mengutamakan *nash*/ teks, bahkan literal dan puritan, seperti Ibn Taimiyah. Memang, ditemukan pengecualian, di mana ulama Hanbalian lebih intelektual, dalam pengertian mampu keluar dari literalitas *nash*, seperti Ibn al-Jawzî, yang sebanding atau mirip dengan Abû Ishâq al-Syâthibî dari kalangan Mâlikî yang juga sama-sama dari kalangan *Ahl al-Hadîts*.

Fase abad ke-14-16 M ditandai dengan menguatnya gerakan tashawuf di tangan, semisal Jalâl al-Dîn ar-Rûmî, Mahmud Syâbistarî (720/1320), 'Abd al-Karîm al-Jîlî (832/1428), 'Abd ar-Rahmân Jâmi (898/1492), dan Ahmad Sirhindi (1007/1598). Memang, perkembangan tashawuf ini coraknya beragam, dari kecenderungan filosofis, seperti al-Jîlî, hingga reformis, seperti Sirhindi. Namun, pemikiran filosofis, dalam pengertian pemikiran yang setara di era seperti al-Kindî dan al-Fârâbî tidak muncul setelah kritik al-Ghazâlî tersebut. Gerakan filsafat yang muncul hanya direpresentasikan oleh Jalâl al-Dîn ad-Dawwânî (907/1501) dan Ibn Khaldûn (w. 1406). Tokoh terakhir ini sendiri dianggap lebih mewakili kecenderungan "tradisional" atau "ortodoks" dalam batas pengertian kritiknya terhadap filsafat, termasuk logika. Meski demikian, dalam konteks pemikiran tashawuf, ia dianggap membawa air segar, karena pandangan "aktivisme"-nya terhadap tashawuf, sehingga bibit neo-sufisme juga berawal dari pemikirannya, di samping tersemai di kalangan *Ahl al-Hadîts*, baik Hanbalî maupun Mâlikî. Ia juga dikenal sebagai filosof sejarah dengan teori 'Ashabiyyah dan teori siklusnya berkaitan dengan bangun-runtuhnya kekuasaan.

Memang, tampak unik, sebagaimana dicatat oleh Seyyed Hossein Nasr di atas, bahwa sebagaimana kritik balik Ibn Rusyd, seorang Peripatetik, terhadap al-Ghazâlî, ternyata diikuti oleh filsafat Ibn Bajjah dan Ibn Thufayl yang titik-tolaknya lebih "sufistik", begitu juga di sini, gerakan tashawuf dan menguatnya kalangan Hanbalian tidak mematahkan perkembangan filsafat. Pada abad ke-17 M, di Iran, khususnya Isfahan, perkembangan filsafat Islam mengambil warna yang unik, karena tokoh-tokoh

seperti Ibn Sînâ, al-Suhrawardî, dan Ibn 'Arabî mempengaruhi perkembangan filsafat Timur. Gerakan intelektual madzhab Isfahan dimotori oleh tokoh semisal Mir Damad (w. 1041 H/ 1631 M) dan Mulla Shadra (w. 1050 H/ 1640 M).[4]

Fase abad ke-17-19 M, dunia Islam secara umum memasuki abad kegelapan, meskipun selalu ada pengecualian-pengecualian. Ada yang menggembirakan di tengah kegelapan itu, atau dalam istilah Inggris "*silver lining*". Seyyed Hossein Nasr menyebut Said Nursi (Turki) mewakili kecenderungan baru dalam pemikiran filsafat Islam. Nursi, sebagaimana Khomeini, menghadapi dominasi pendekatan filosofis kalangan materialism Barat. Ia menolak paham tak religius ini dan mencoba menjelas watak ilahiah alam semesta. Penjelasannya ini bekerja dalam pemikiran filosofis.[5] Di samping itu, tercatat perkembangan yang menggembirakan dalam bahasa, grammar, dan sastra Urdu.[6]

C. Perkembangan Modern di Dunia Islam

1. Reaksi terhadap Barat [7]

Filsafat Islam modern mulai berkembang sejak abad ke-19, tepatnya antara 1850-1914, ketika muncul kebangkitan (*nahdhah*) atau renaissance Islam. Inti dari kebangkitan ini adalah upaya mengejar ketertinggalan Islam dari kemajuan peradaban Eropa. Kesadaran ini dimulai Syria, kemudian berkembang di Mesir. Kemajuan peradaban Eropa membuka mata umat Islam untuk merevitalisasi khazanah pemikiran Islam klasik, termasuk filsafat. Jamâl ad-Dîn al-Afghânî dan Muhammad 'Abduh menyatakan bahwa ajaran Islam pada dasarnya bersifat rasional, sehingga ajaran Islam tetap relevan di dunia modern dalam

[4]Oliver Leaman, *Pengantar Filsafat Islam,* h. 12.

[5]Oliver Leaman, *Pengantar Filsafat Islam,* h. 12.

[6]Lihat tabel dari intisari perkembangan filsafat, sebagaimana dikemukakan dalam M. M. Sharif (*A History of Muslim Philosophy* (New Delhi: Low Price Publications, 1995]), sebagaimana dikemukakan pada pembahasan tentang akar sejarah dan perkembangan filsafat Islam.

[7]Parviz Morewedge dan Oliver Leaman, "Modern Islamic Philosophy", dalam www.muslimphilosophy.com/ ip/ rep/ H008.htm (7 November 2014).

menghadapi pemikiran dan kemajuan teknik Barat. Mushthafâ 'Abd ar-Râziq, seorang filosof Mesir, menyatakan bahwa khazanah pemikiran filsafat lama memiliki otentisitas dan karenanya masih relevan untuk menghadapi problem masyarakat Muslim modern. Menurutnya, rasionalisme tidak bertentangan wahyu, ia berupaya meyakinkan bahwa ilmu Islam tradisional masih relevan menghadapi ilmu pengetahuan dan rasionalitas.

Di Maroko, Muhammad 'Âbid al-Jâbirî, melalui proyek pemikirannya tentang kritik nalar Arab, juga bertolak dari kegelisahan dengan pemikiran Islam klasik dalam menghadapi kemajuan Eropa. Menurutnya, kebangkitan Arab hanya mungkin melalui dekonstruksi dan kritik nalar Arab. Ia mengkritik dikotomi antara pola pikir kalangan Islamisis yang terpesona dengan Masa Keemasan Islam di masa lalu di satu sisi dan kalangan Muslim berhaluan Barat yang liberal yang menyanjung Renaissance Eropa yang hanya melahirkan kolonialisme. Solusi yang ia tawarkan adalah membebaskan pemikiran Arab modern dari ikatan bahasa dan teologi masa lalu. Nalar Arab, menurutnya, terlalu banyak berkutat pada cara berpikir tradisional dalam menjelaskan dunia dan tidak akan aktif jika masih terikat dengan model pemikiran klasik.

Fu'âd Zakariyyâ' berpendapat bahwa kemunduran Arab disebabkan oleh kegagalan dalam memahami masalah dari segi historisitasnya dan terlalu bertumpu pada tradisi. Hasan Hanafî adalah nama yang *concern* dengan proyeksi pembebasannya yang berbasis teologi dengan slogan "dari akidah ke revolusi" (*min al-'aqîdah ilâ ats-tsawrah*) dengan tujuan untuk membebaskan umat Islam dari berbagai ketertinggalan. Proyek lain pemikirannya adalah oksidentalisme dalam karyanya, *Muqaddimah fî 'Ilm al-Istighrâb* (Pengantar Oksidentalisme), dalam konteks menghadapi Barat.

Fazlur Rahman menyatakan bahwa konservativisme bertentangan dengan esensi ajaran Islam. Rahman dikenal dengan pembedaannya antara ajaran ideal-moral al-Qur'an dan ajaran spesifiknya. Pembedaan itu bertujuan agar umat Islam dalam memahami ajarn al-Qur'an terlepas dari ikatan historisnya

menuju ajaran moralnya yang fundamental, agar tetap relevan dalam masyarakat modern.

Ali Mazrui adalah intelektual Afrika yang berupaya mempertemukan antara faktor-faktor erkait dalam teologi Islam dengan realitas-realitas global kekinian. Ia mengusulkan perlunya mempertemukan antara ide tentang jihâd monotheistic Islam (perjuangan universal), anti-rasis Islam, dan agenda kemanusiaan, serta mengusulkan perlunya kerjasama ekonomi global. Melalui sarana budaya, ia menginginkan perubahan sosial dengan merangkul ide tentang multi-kulturalisme, politik pan-islamisme, dan globalisme.[8]

2. Tren-tren modern

Tren-tren modern dalam pemikiran filsafat Islam, berdasarkan tipologi dalam www.muslimphilosophy.com, bisa dibedakan menjadi empat kelompok filosof Islam dengan kecenderungan titik-tolak pemikiran dominan yang mendasarinya. Tentu saja, tipologi memiliki sisi-isi pertimbangan tertentu yang sifatnya relatif, dalam pengertian bahwa aspek yang dipertimbangkan adalah aspek yang dominan, padahal latar belakang pemikiran filsafat yang berpengaruh kepada tokoh-tokoh berikut bisa jadi beragam. Relativitas itu juga berkaitan dengan penilaian terhadap seorang pemikir sebagai filosof atau bukan.

a. Filosof-filosof Muslim Berhaluan Islamis, yaitu filosof-filosof Muslim yang mengemukakan pemikiran rasional dengan berbasis teks/ nash sebagai sumber, inspirasi, atau titik-tolak. Sayyid Quthb, misalnya, meski bertolak dari sumber-sumber nash al-Qur'an, mengemukakan pemikiran orisinalnya terkait dengan ide tentang keadilan sosial (*al-'adâlah al-ijtimâ'iyyah*) dalam Islam. Malik Ben Nabi dikenal dengan fenomenologi al-Qur'an-nya (*azh-Zhâhirah al-Qur'âniyyah*).

[8]Parviz Morewedge dan Oliver Leaman, "Modern Islamic Philosophy", dalam *Routledge Encyclopaedia of Islamic Philosophy*, Version 1.0 (London dan New York: Routledge, 1998).

(1). 'Abbâs Mahmûd al-'Aqqâd
(2). Muhammad al-Bahî
(3). Rachid Ghannoushi
(4). Malik Ben Nabi
(5). Mahmûd Syaltût
(6). Hasan at-Turabi
(7). Sayyid Quthb

b. Filosof-filosof Muslim Berhaluan Marxisme:
(1). Muhammad 'Imârah
(2). Mohammed Arkoun
(3). Sadiq J. al-'Azm
(4). Abdallah Laroui
(5). Husain Muruwah
(6). Tayyib Tizayni

c. Filosof-filosof Muslim Berhaluan Materialisme
(1). Qâsim Amîn
(2). Farah Antun
(3). 'Alî 'Abd ar-Râziq
(4). Thâhâ Husayn
(5). Khâlid M. Khâlid
(6). Zaki Nagib Mahmûd
(7). Ya'qub Sarruf
(8). Syibli Syumayyil
(9). Salamah Musa

d. Filosof-filosof Muslim Berhaluan Skolastik
(1). Syed Muhammad Naquib al-Attas (ISTAC, Malaysia)
(2). 'Abd al-Rahmân Badawî
(3). Sulaymân Dun-yâ
(4). Ismail R. Al-Faruqi
(5). Hasan Hanafî
(6). Muhammad 'Âbid al-Jâbirî

(7). Seyyed Hossein Nasr
(8). M. M. Sharif
(9). Fazlur Rahman

d. Filosof-filosof Muslim berhaluan modern (bersifat eklektik)
(1). Jamâl ad-Dîn al-Afghânî
(2). Muhammad 'Abduh
(3). Muhammad Rasyîd Ridhâ
(4). Ameer Ali
(5). Sayyid Ahmad Khan
(6). Muhammad Iqbal
(7). Badiuzzaman Said Nursi.[9]

Di samping nama-nama di atas, terdapat nama-nama lain yang masuk kategori filosof-filosof Muslim modern. Di samping karena merupakan reaksi terhadap Barat, di mana pemikiran yang muncul bersifat "pasif" dengan hanya menggali khazanah pemikiran Islam klasik, pemikiran yang muncul juga bersifat "aktif" dengan mencarikan keselarasan atau melakukan sintesis antara pemikiran Barat dan pemikiran Islam, sehingga pemikiran filsafat Islam modern dipengaruhi oleh filsafat Barat. Jika William Montgomery Watt menyebut masuk pemikiran filsafat Yunani ke dunia Islam melalui gelombang Hellenisme (*the wave of Hellenism*) dalam dua gelombang, Budhy Munawar-Rachman menyebut masuk filsafat Barat ke dunia Islam sebagai masuknya "gelombang Hellenisme ketiga". Perbedaan antara keduanya adalah bahwa pada masa klasik, masuknya gelombang pemikiran Hellenisme tersebut tidak mengejutkan, karena dalam suasana kebudayaan yang sama, yaitu "masyarakat agraris berkota" (*agrarianate citied society*), sedangkan pada masa modern, masuk gelombang filsafat Barat, karena dunia Islam masih tidak berubah sebagai masyarakat agrarian-kota, sedangkan Barat sudah berubah menjadi masyarakat zaman teknik. Implikasinya adalah masuknya

[9]Lihat "Modern Trends in Philosophy", dalam www.muslimphilosophy.com/ip/mdphilpg.htm (1 November 2014).

pemikiran diiringi oleh dominasi politik berupa kolonialisme, sehingga pengaruh filsafat Barat di berbagai daerah terasa sangat besar.[10]

Di Barat telah berkembang tren-tren pemikiran filsafat berikut: (1) filsafat Inggris-Amerika yang dominan dengan positivisme, (2) filsafat Perancis yang dominan dengan fenomenologi, eksistensialisme, strukturalisme, dan post-strukturalisme/ post-modernisme, dan (3) filsafat Jerman yang dominan dengan tradisi Neo-Hegelianisme dan penafsiran baru atas Hegel-Marx melalui Aliran Frankfurt.[11]

Di Iran kalangan modernis sangat mengagumi bahasa dan kebudayaan Perancis untuk menghindari pengaruh-pengaruh Inggris dan Rusia di sebelah utara dan selatan. Mereka banyak mengapresiasi filsafat aliran René Descartes dan aliran positivism Auguste Comte. Di Irak ada upaya untuk memadukan filsafat Barat dengan Islam, seperti yang dilakukan oleh Bâqir Shadr, Kâmil asy-Syaybî, Husayn 'Alî Mahfûzh, dan Muhsin Mahdî. Bâqir Shadr, misalnya, melalui karyanya, *Falsafatunâ*, mengemukakan tinjauan menyeluruh atas sistematika filsafat, sedang Muhsin Mahdî adalah pakar al-Fârâbî dan teori sosial Ibn Khaldûn.[12]

Di Turki kalangan modernis lebih tertarik dengan filsafat Jerman.[13] Akan tetapi, sebagian kalangan modernis, seperti Ahmed Riza (1859-1931), salah seorang pendukung gerakan Turki Muda untuk menentang pemerintahan absolute Sultan Abdul Hamid, tertarik dengan pemikir-pemikir Perancis dan filsafat positivisme Auguste Comte. Atas dasar ini, menurutnya, menyelematkan kerajaan adalah dengan pendidikan dan ilmu pengetahuan positif, bukan teologi dan metafisika.[14] Di Mesir kalangan yang mengenal baik pemikiran Barat mengagumi

---

[10]Budhy Munawar-Rachman, "Filsafat Islam", dalam Muhammad Wahyuni Nafis (ed.), *Rekonstruksi dan Renungan Religius Islam* (Jakarta: Paramadina, 1996), h. 331.

[11]Budhy Munawar-Rachman, "Filsafat Islam", h. 332.

[12]Budhy Munawar-Rachman, "Filsafat Islam", h. 332.

[13]Budhy Munawar-Rachman, "Filsafat Islam", h. 332.

[14]Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan* (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), h. 119-120.

aliran filsafat Inggris dan Amerika. 'Abd ar-Rahmân Badawî, misalnya, banyak mengapresiasi eksistensialisme, sedangkan Zakî Nagib Mahmud memberikan perhatian kepada positivism logis dan analisis bahasa. Di Afrika, pengaruh filsafat Barat tergantung pada penguasaan bahasa asing yang dimiliki oleh orang Afrika; di Afrika Utara yang berbahasa Perancis pemikiran filsafat Perancis berpengaruh, sedangkan di bagian lain di mana bahasa Inggris menjadi bahasa mereka, filsafat Inggris berpengaruh.[15]

Di anak benua India, khalifah 'Abd al-Hakîm (1894-1959), seorang pengagum Iqbal dan Rûmî, memiliki pemikiran filsafat yang mirip dengan filsafat *isyrâqiyyah*. Dalam bukunya, *Islamic Ideology*, ia mengemukakan prinsip ajaran Islam secara liberal. Menurutnya, realitas memiliki berbagai aspek; ada "yang tersembunyi", yaitu cahaya, dan "yang nyata", yaitu kebudayaan. Penggunaan simbol cahaya kental dalam tradisi filsafat *isyrâqiyyah*. Filosof lain, M. M. Sharif (1893-1965) adalah editor antologi flsafat Islam, *History of Muslim Philosophy*. Ia adalah penganut filsafat idealisme-empirisme, kemudian menganut realism Moore dan Russell, dan akhirnya teori Monadisme Dialektis. Selain itu, ada C. A. Qadir, seorang yang semula menganut positivisme logis, kemudian akhirnya eksistensialisme. Filosof lain adalah Muhammad Ajmal (1919-…) dan A. K. Brohi (1915-1987).[16]

Di samping pemetaan pemikiran filsafat Islam di era modern dan sejauh mana pengaruh Barat terhadap pemikiran tersebut, sebagaimana diuraikan di atas, juga akan diuraikan sebaliknya, yaitu tipologi kecenderungan pemikiran filosof Muslim pasca-Ibn Rusyd hingga era modern yang didominasi dari kalangan Syî'ah atas dasar aliran filsafat Islam lama yang mempengaruhinya, sebagai berikut:[17]

---

[15]Budhy Munawar-Rachman, "Filsafat Islam", h. 332.

[16]Budhy Munawar-Rachman, "Filsafat Islam", h. 333.

[17]Diolah dengan beberapa perubahan dari Ahmad Y. Samantho, "Islamic Philosophy Post-Ibn Rusyd", dalam http://ahmadsamantho.wordpress.com/2011/01/29/history-of-islamic-philosophy-islamic-philosophy-post-ibn-rusyd/ (7 November 2014). Penulis (Wardani) tidak memasukkan Ibn Khaldûn dalam kelompok filosof ini, karena meski ia merupakan filosof pasca-Ibn Rusyd, tapi bukan filosof modern, melainkan abad pertengahan.

Filosof Islam Pasca-Ibn Rusyd Hingga Abad Modern

No.	Aliran Filsafat	Karakteristik	Filosof Islam
1.	Aliran Ibn Rusyd (Averroisme)	-Peripatetik murni - Nalar demonstratif - Aristotelian	1. Ibn Khaldûn 2. Jamâl ad-Din al-Afgânî 3. Muhammad 'Abduh 4. Ali Syariati 5. Fazlur Rahman 6. Mohammed Arkoun 7. Hasan Hanafi 8. M. 'Abid al-Jâbirî 9. Abû Zayd 10. Abdul Karim Soroush 11. Hasan al-Bannâ 12. Sayyid Quthb 13. Abul A'la al-Maududi 14. Ziauddin Sardar
2.	Aliran Ibn Sina – al-Fârâbî	-Peripatetik-Neo-Platonis -Rasional-mistis	1. Hamid al-Kirmani 2. al-Suhrawardî 3. Ibn 'Arabî 4. Nâshir ad-Dîn ath-Thûsî 5. al-Qunawî 6. Muhammad Iqbal 7. Hairi Mazandarin 8. Zia-u-Din al-Niri 9. Muhammad Syahabi 10. Mahdi Hairi Yazdi 11. Syed Muhammad Naquib al-Attas
3.	Aliran Syihab ad-Din as-Suhrawardî (Iluminasi)	-Mistis, *'irfan* -Neo-Platonis	1. Ibn 'Arabî, pengikutnya (2-6): 2. Nâshir ad-Dîn ath-Thûsî 3. Syams ad-Dîn Syahrazuri 4. Saad ibn Kamuna 5. Quthb ad-Dîn asy-Syirazi 6. Jalâl ad-Dîn ad-Dawani 7. Muhammad Iqbal 8. Imam Khomeini 9. Hazanzadeh Amuli 10. Mahdi Hairi Yazdi 11. Sayyid Haidar Amuli
4.	Aliran Mulla Shadra (*al-hikmah al-muta'âliyah*)	-Mistis -Rasional	1. Mulla Hadi asy-Syabziwari 2. al-Thabâthabâ'î 3. Murtadha Muthahari 4. Imam Khomeini 5. M. Taqi Misbah Yazdi 6. Jawad Amuli 7. M. Bâqir al-Shadr 8. Seyyed Hossein Nasr

Daftar nama filosof pasca-Ibn Rusyd hingga era modern di atas lebih mewakili kalangan Syî'ah. Sebenarnya, kalangan Sunnî memegang peranan penting dalam penulisan buku-buku filsafat Islam yang hingga kini masih dijadikan rujukan. Di Mesir, dengan sejumlah universitas Islam, seperti Universitas al-Azhar, Universitas 'Ayn Syams, dan Universitas Iskandariyah (Alexan-

dria), di mana di dalamnya filsafat dikaji, karya-karya filsafat Islam banyak ditulis. Di antara nama-nama penulis itu adalah 'Abd al-Halîm Mahmûd, Ibrâhîm Madkûr, A. A. Anawati, 'Abd ar-Rahmân Badawî, Ahmad Fu`âd al-Ahwânî, Sulaymân Dunyâ, Muhammad Abû Rayyân, dan al-'Afîfî.[18] Selain itu, ada nama 'Alî Sâmî an-Nasysyâr, 'Âthif al-'Irâqî, Muhammad Abû Rîdah, dan Mushthafâ 'Abd ar-Râziq.

Nama-nama lain yang patut diperhitungkan pemikirannya dalam filsafat Islam era modern adalah sebagai berikut:

1. Syed Zafarul Hasan (14 Februari 1885-19 Juni 1949). Dari tahun 1924-1945, ia menjadi professor filsafat di universitas Islam, Aligarh, di mana ia juga menjadi ketua jurusan filsafat dan dekan fakultas seni.
2. M. A. Muktedar Khan (1966-…). Ia adalah professor Islam dan hubungan internasional di Universitas Delaware. Ia adalah intelektual dan filosof Islam serta komentator pemikiran Islam dan politik global. Dia lah yang mengatur penyelenggaraan konferensi filsafat Islam kontemporer pertama di Universitas Georgetown pada 1998.
3. Nader El-Bizri (1966-…). Ia adalah seorang filosof asal Lebanon-Inggris. Ia mengajar di Universitas Cambridge, Universitas Nottingham, dan Universitas Lincoln. Ia juga aktif di *Centre National de la Recherche Scientifique* (CNRS) di Paris dan Institut Kajian Isma'iliah (*Institute of Ismaili Studies*) di London. Ia mengajar dan memiliki karya terpublikasi tentang Ibn al-Haytsam, Ibn Sînâ, Ikhwân ash-Shafâ', Heidegger, dan tentang fenomenologi.
4. Mohammad Azadpur. Ia adalah seorang *associate professor* filsafat di San Fransisco State University. Ia mengajar filsafat Islam, mistisisme, dan filsafat politik. Penelitian yang ia

[18]Seyyed Hossein Nasr, *Traditional Islam in the Modern World*, sebagaimana dikutip Aan Rukmana dan Sahrul Mauludi, "Peta Falsafat Islam di Indonesia", dalam *Ilmu Ushuluddin*, Vol. 1, No. 6, Juli 2013, h. 577.

lakukan terfokus pada pemikiran al-Fârâbî dan Ibn Sînâ, dan kajian perbandingan antara pemikiran Islam dan Heidegger.[19]

D. Perkembangan Kajian Filsafat Islam di Barat[20]

Sejarah perkembangan kajian filsafat Islam di Barat dapat dilacak sejak abad ke-19. Fenomena tersebut bisa dilihat pada pada tradisi skolastik Kristen yang ditanamkan oleh para pemuka Katolik yang dalam hal tertentu melanjutkan studi filsafat Islam abad pertengahan melalui Thomisme atau Neo-Thomisme, khususnya hingga Vatican II, dalam pertemuan-pertemuan keilmuan Katolik.

Di antara pengkaji yang tertarik dalam kajian ini adalah Etiene Gilson dan Maurice De Wulf yang sebagian besar berpegang pada terjemahan teks-teks Islam dalam bahasa Latin tentang skolastisisme Latin. Pengkaji-pengkaji lain sudah akrab dengan teks-teks Arab dan struktur pemikiran Islam secara umum adalah seperti Louis Massignon, A. M. Goichon, dan Louis Gardet. Di Spanyol juga ditemukan aliran kalangan pemuka Katolik yang mencoba mengkombinasikan antara teologi Kristen dengan identitas Spanyolnya, di antara mereka adalah Miguel Asín Palacios, Miguel Cruz Hernández, dan Gonzales Palencia yang telah memberikan kontribusi dalam kajian filsafat Islam. Termasuk aliran Spanyol adalah Millás-Vallicrosa dan Juan Vernet, yang fokus pada sejarah pemikiran Islam.

Dalam rentang waktu bersamaan, juga tumbuh kesarjanaan Yahudi yang akarnya, secara langsung atau tidak langsung, dari pelatihan rabbi dan skolastisisme Yahudi abad pertengahan, yang kadang-kadang bercampur dengan aliran humanism Barat. Di antara intelektual menonjok dari aliran ini pada abad ke-19

---

[19]"Contemporary Islamic Philosophy", dalam http://en.wikipedia.org/ w/ index.php?title=Contemporary _Islamic_philosophy& oldid=508825501" (8 November 2014).

[20]Uraian ini seluruh diringkas dari Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Philosophy from Its Origin to the Present: Philosophy in the Land of Prophecy* (New York: State University of New York Press, 2006), h. 14-25.

adalah Moritz Steinschneider dan Salomo Munk. Aliran ini tetap melahirkan pengkaji-pengkaji populer hingga awal abad ke-20, seperti Ignaz Goldziher, A. J. Wensinck, Saul Horovitz, Harry Austryn Wolfson, Erwin I. J. Rosenthal, Georges Vadja, Simon van der Bergh, Shlomo Pines, Paul Kraus, dan Richard Walzer. Karena persoalan politik di Palestina, banyak dari intelektual ini kurang simpati dalam menafsirkan bentuk-bentuk tradisional pemikiran Islam.

Pada akhir abad ke-19 juga muncul aliran yang berbeda dengan dua aliran di atas (Kristen dan Yahudi). Latar belakang mereka adalah filsafat Barat modern, dan mereka mencoba memahami filsafat Islam dalam beberapa aliran berbeda dengan dibandingkan dengan filsafat yang berkembang pada waktu yang sama di Barat. Dimulai dari Ernst Renan, lalu Léon Gauthier yang berupaya menjadikan Ibn Rusyd sebagai Bapak Rasionalisme, hingga Henry Corbin yang menggunakan fenomenologi dan pemikiran esoterik Barat belakangan untuk memahami makna batin dalam pemikiran Islam.

Dari kurun abad ke-19 dan berlanjut pada masa selanjutnya, berkembang aliran orientalis yang berbeda dengan aliran di atas. Kelompok orientalis ini lebih terfokus pada pendekatan filologis, dibandingkan teologis dan filosofis. Di tangan mereka, diterbitkan teks-teks filsafat Islam, namun tidak disertai interpretasi yang cukup. Pada pertengahan tahun 1950-an, seiring dengan perkembangan ilmu-ilmu sosial yang digunakan untuk melengkapi kajian filologi dan sejarah, muncul karya-karya filsafat Islam. Sebagian besar publikasi terkait filsafat politik dibandingkan filsafat murni, meski keduanya tidak terpisahkan.

Setelah Perang Dunia II, di mana dunia Timur mulai banyak diketahui, muncullah metode komparatif dalam kajian filsafat Islam. Meski dengan keterbatasan sumber dari metafisika Timur Dekat dan India, sekelompok orientalis mengkaji filsafat Islam dengan pendekatan komparatif dengan pemikiran Barat, dan terkadang dengan sesama filsafat Timur, seperti Toshihiko Izutsu dan Noriko Ushida (orang Jepang yang menulis dalam bahasa Inggris), Henry Corbin, dan Gardet.

Selama paroh kedua abad ke-20, muncul aliran pengkajian terhadap filsafat Islam sebagai suatu aliran pemikiran Islam yang hidup dibandingkan sebagai sekadar minat sejarah. Kajian ini bertujuan untuk menggali dimensi mendalam dalam filsafat Islam untuk dijadikan sebagai jawaban persoalan-persoalan yang dihadapi oleh Barat di abad modern. Sebelumnya, pada awal abad ke-20, sudah ada kalangan orientalis yang mengkaji kandungan filosofis dalam filsafat Islam, seperti Bernard Carra de Vaux dan Max Horten. Sekarang orientasi ke arah itu semakin berkembang, di tangan seperti Corbin, Gardet, Gilbert Durand di Barat, dan Seyyed Hossein Nasr, Toshihiko Izutsu, Mehdi Mohaghegh, dan Naquib al-Attas di Timur. Kajian ini, tanpa mengorbankan aspek ilmiah, menawarkan solusi metafisis dan filosofis atas krisis intelektual peradaban Barat. Dengan menekan aspek terdalam dari kandungan pemikiran filsafat Islam, kajian ini bisa mengatasi "reduksionisme" pendekatan historisisme terhadap karya-karya awal filsafat Islam. Pendekatan historisisme, tanpa mengapresiasi dimensi terdalam itu, mengklaim secara semena filsafat Islam hanya sebagai filsafat Yunani dengan baju Islam. Sosok seperti Corbin, di mana pendekatan filosof dan orientalis bergabung menjadi satu, jarang ditemukan di Barat yang mind-set-nya historsisme itu.

Pada dekade pertengahan abad ke-20, khususnya di Arab, kajian filsafat juga berkembang, baik oleh kalangan Muslim maupun non-Muslim, seperti George Anawati dan Majid Fakhry. Kelompok ini juga mencakup kalangan intelektual yang terlatih dalam metode riset modern, dan menulis dalam bahasa Arab dan bahasa Barat, seperti Musthafâ 'Abd ar-Râziq, Ibrâhîm Madkûr, 'Alâ` al-Dîn Affifi, Fu`âd El-Ahwany, Muhammad Abû Rîdah, 'Abd ar-Rahmân Badawî, dan yang agak belakangan, Muhsin Mahdî, Fazlur Rahman, Seyyed Hossein Nasr, Mohammed Arkoun, dan Mian Muhammad Sharif. Sebagian yang disebutkan terakhir ini bergabung dalam kajian filsafat Islam dengan pengkaji-pengkaji yang disebut di atas. Perkembangan abad ini, selain diwarnai dengan pendekatan modern, juga diwarnai dengan pendekatan tradisional, terutama di Persia, tapi sebagian dari mereka karya-karyanya terbit di

Barat, seperti Sayyid Muhammad Husayn Thabâthabâ`î, Sayyid Jalâl ad-Dîn Âsytiyânî, Murtadhâ Muthahharî, Mîrzâ Mahdî Hâ`irî, Mehdi Mohaghegh, dan sebagian pengkaji lain yang karya-karya dikenal hanya di Eropa dan di Amerika.

Pada dekade akhir abad ke-20, ada beberapa kejadian yang berpengaruh terhadap sejarah dan metode pengkajian filsafat di Barat. Sebagai akibat dari Vatican II, Thomisme kurang menarik minat kelompok kajian Katolik yang berakibat pendekatan kalangan Katolik yang berakar dari Thomisme dan yang tertarik dengan filsafat Islam juga berkurang. Meskipun demikian, tetap ada pengecualian, seperti David Burrel.

Pada dekade ini, di benua Eropa dan wilayah Anglo-Saxon, mulai dipilah secara tajam antara eksistensialisme dan fenomenologi dalam filsafat Kontinental dan filsafat analitik di Inggris, Kanada, dan Amerika Serikat. Sementara itu, pada akhir abad ke-20, berkembang dekonstruksionisme dengan tafsiran berbeda di dua wilayah itu. Pada masa ini, muncul generasi baru yang dipengaruhi oleh pemikiran-pemikiran belakangan, tapi pengaruh tersebut tergantung latar belakang mereka dan latar belakang pendidikan. Corbin, Izutsu, dan Nasr menarik minat generasi baru itu di Barat.

Pada dekade ini, penulisan filsafat Islam di tangan beberapa penulis Muslim yang menulis dalam bahasa Eropa berkembang secara dramatis. Di antara mereka adalah Muhsin Mahdî, Fazlur Rahman, Jawâd Falathûrî, Hâ'irî Yazdî, dan Nasr yang mengajar di universitas-universitas di Barat dan melatih banyak mahasiswa, baik Muslim maupun non-Muslim. Sedangkan, yang lain kembali ke asal daerah mereka, seperti Naquib al-Attas kembali ke Malaysia, tapi kemudian menulis sebagian besar dalam bahasa Inggris. Di samping itu, beberapa mahasiswa Barat pergi ke wilayah-wilayah Muslim untuk belajar filsafat Islam, seperti Herman Landolt, James Morris, William Chittick, dan John Cooper. Aktivitas pengkajian filsafat di Barat, baik dilakukan oleh mereka ini maupun oleh generasi belakangan seperti Hossein Ziai dan Mehdi Aminrazavi, berpengaruh terhadap dunia Islam sendiri. Sejumlah mahasiswa Muslim, seperti dari Turki, Iran, Pakistan, Indonesia, dan Malaysia, pergi

ke Barat untuk megkaji filsafat Islam. Contoh fenomena ini adalah fenomena di Universitas McGill, Kanada.

Pada akhir abad ke-20, terjadi interaksi antara filsafat Islam dengan filsafat Barat. Perkembangannya terjadi di Perancis karena pengaruh Corbin yang bisa dilihat pada karya seorang filosof muda Perancis, Christian Jambet. Interaksi tersebut juga terlihat dari karya Ian Netton dan Oliver Leaman, di mana terjadi interaksi antara filsafat Islam dengan filsafat analitik dan semiotik. Puncak dari perkembangan pada akhir abad ke-20 adalah dibangunnya pusat kajian filsafat Islam di Inggris. Lembaga ini menerbitkan jurnal *Transcendent Philosophy* di bawah pimpinan Gholam Ali Safavi.

Bagaimana intensifnya kajian filsafat Islam di Barat bisa tergambar dari karya-karya yang muncul setiap tahun di Eropa, baik yang ditulis oleh penulis Muslim maunpun non-Muslim, seperti dikumpulkan dalam bibliografi beberapa jilid oleh Hans Daiber. Akan tetapi, masih ada jurang antara kecenderungan dalam mengkaji filsafat Islam sebagai sejarah intelektual (*intellectual history*) dan sebagai filsafat yang hidup (*living philosophy*). Jurang itu terlihat dari semua bentuk filsafat tradisional yang berasal dari tradisi *philosophia perennis* (filsafat perennial) dan perkembangan terakhir filsafat modern. Generasi jenis pertama, khususnya, adalah René Guénon, Ananda Coomaraswamy, dan Frithjof Schuon. Mereka mengkritik filsafat modern dan mencoba menawarkan metafisika dan kosmologi tradisional. Kritik memunculkan generasi baru yang tertarik mengkaji filsafat Islam. Akan tetapi, tetap saja ada kendala dalam memahami filsafat Islam di Barat, antara lain, karena asumsi yang keliru tentang hakikat intelek (akal) dan pengetahuan.

Perkembangan kajian filsafat Islam di Barat juga terlihat dari penemuan sejumlah manuskrip. Pengkaji Barat telah melakukan banyak hal dalam mengembangkan metode ilmiah untuk membuat catalog manuskrip. Akan tetapi, hal itu telah juga dilakukan oleh spesialis dari sarjana Muslim, seperti Muhammad Fu'âd Sezgin dan Muhammad Tâqî Dânishpazhûh.

Sejak abad ke-19, sejumlah intelektual Barat mulai mengedit teks-teks filsafat Arab dan Persia secara kritis sebagaimana

dilakukan di Bibliothèque Iranienne (Perpustakaan Iran) di Institut Perancis-Iran yang dipimpin oelh Henry Corbin. Kerjasama yang lama dijalin dengan intelektual Barat menghasilkan generasi baru intelektual Muslim yang mampu mengedit teks filsafat secara kritis. Sekarang tugas itu dilakukan oleh intelektual Muslim Arab, Persia, Turki, dan intelektual-intelektual Muslim dari daerah Islam lain.

Intelektual Barat telah berhasil menerjemahkan sejumlah karya-karya filsafat Islam ke bahasa Inggris seperti terlihat dalam contoh-contoh karya terjemahan dalam tabel berikut:

No.	Judul	Penerjemah
1.	*Tahâfut at-Tahâfut* (Ibn Rusyd)	Van den Bergh
2.	*Metaphysics* (al-Kindî)	Alfred Ivry
3.	*The Spiritual Physics* (ar-Râzî)	Arthur J. Arberry
4.	*The Philosophical Life* (ar-Râzî)	Arthur J. Arberry
5.	*Al-A'mâl 'alâ al-Abad* (al-'Âmirî)	Everett K. Rowson
6.	*The Life of Ibn Sînâ*	William E. Gohlmann
7.	*Risalah Ikhwân ash-Shafâ`*	Lenn Goodman
8.	*Hayy ibn Yaqzân of Ibn Tufayl*	Lenn Goodman
9.	*The Mystical Treaties of Suhrawardî*	Wheeler Thackston
10.	*Averroes' Commentary on Plato's "Republic"*	Erwin Rosenthal
11.	*Ibn Rushd's Metaphysics*	Charles Genequand
12.	*Fasl al-Maqâl* (Ibn Rusyd)	Charles Butterworth
13.	*The Muqaddimah* (Ibn Khaldûn)	Franz Rosenthal
14.	*Al-Hikmat al-'Arsyiyyah* (Mullâ Shadrâ)	James Morris
15.	*Iksîr al-'Ârifîn* (Mullâ Shadrâ)	William Chittick
16.	*Hujjat Allâh al-Bâlighah* (Syâh Walî Allâh ad-Dihlawî, Delhi)	Marcia Hermansen

Di samping karya-karya terjemahan yang disebutkan di atas, juga ada karya terjemahan berikut:

1. Terjemahan beberapa karya al-Fârâbi: Richard Walzer dan Fritz W. Zimmerman.
2. Terjemahan pilihan dari teologi filosofis Ibn Sînza: Arthur J. Arberry.
3. Terjemahan sejumlah karya logika Ibn Rusyd dan komentarnya terhadap Aristoteles: S. Kurland, Harry Blumberg, Herbert Davidson, dan Charles Butterworth.
4. Terjemahan pilihan beberapa karya Afdhal ad-Dîn Kasyânî: William Chittick

Di samping itu, telah ada juga terjemahan dalam bahasa Eropa, khususnya Perancis, Jerman, Spanyol, Itali, dan Rusia. Di samping itu, juga terjemahan karya-karya tentang teologi filosofis dan sufisme doktrinal.

Karya-karya filsafat Islam berbahasa Inggris diterjemahkan oleh para intelektual Muslim dan Arab Kristen, seperti Muhsin Mahdî yang menjadi editor, komentator, dan penerjemahan karya al-Fârâbî, George Hourani, Michael Marmura, Majid Fakhry, Selim Kamal, M. S. Khan, Fawzî an-Najjâr, Syams Inati, Hossein Ziai (kadang-kadang berkolaborasi dengan John Walbridge), dan Parviz Morewedge.

Karya-karya tentang filsafat Islam di Barat mulai ditulis sejak abad ke-19. Pendekatan mereka umumnya adalah historisisme positivistik. Dari pertengahan abad ke-19, para intelektual Eropa mulai menulis sejarah filsafat Islam, yang disebut sebagai "filsafat Arab". Upaya ini dirintis oleh Augustus Schmölders dan Solomo Munk, kemudian disusul oleh beberapa penulis, seperti Bernard Carra de Vaux, Miguel Cruz Hernández, De Lacy O'leary, Gustave Dugat, Léon Gauthier, dan Goffredo Quadri. Karya yang paling berpengaruh di antara karya kelompok ini adalah karya Tjitze De Boer, *Geschichte der Philosophie im Islam* (Sejarah Filsafat dalam Islam), di mana terjemahannya dalam bahasa Inggris dijadikan rujukan standar di universitas-universitas di Pakistan dan India hingga tahun 1970-an dan beberapa tempat lain di waktu-waktu belakangan.

Tahun 1960-an menjadi titik-tolak penulisan sejarah filsafat Islam. Henry Corbin meminta Seyyed Hossein Nasr dan Osman Yahya, seorang berkebangsaan Syria yang pakar dalam bidang sufisme filosofis dan doktrinal, untuk menulis sejarah filsafat Islam. Hasilnya adalah terbitnya buku *Histoire de la Philosophie islamique*, yang kemudian diterjemahkan ke bahasa Eropa dan bahasa Islam. Karyanya ini hanya satu volume dan memuat perkembangan filsafat Islam hingga meninggalnya Ibn Rusyd. Karya ini kemudian dilengkapi oleh Corbin, dan versi lengkapnya kemudian diterjemahkan menjadi *The History of Islamic Philosophy*.

Dua tahun kemudian, Nasr menyampaikan tiga kuliah di Universitas Harvard, di mana di dalamnya dibahas tentang Ibn Sînâ, Suhrawardî, dan Ibn 'Arabî. Hasil dari perkuliahan ini kemudian diterbitkan sebagai buku, *Three Muslim Sages*. Buku ini dijadikan sebagai buku teks di beberapa universitas, dan diterjemahkan ke bahasa Arab, Persia, Turki, Urdu, Bengali, dan bahasa-bahasa lain. Sejak tahun 1960-an sejumlah karya ditulis, seperti *Historia del pensamiento en el mundo islámico* karya Miguel Cruz Hernández dan *Allah Transcendent* karya Ian Netton.

Pada tahun 1990-an, penerbit Routledge meminta Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman untuk mengedit antologi sejarah filsafat Islam yang terdiri dari dua volume. Karya ini memuat juga satu bagian tentang filsafat Yahudi. Karyanya ditulis atas dasar pendekatan yang dianggap seimbang, yaitu historis dan morfologis, dari sumbernya berupa wahyu dan tradisi intelektual Islam, dari penulis Muslim dan Barat dari berbagai latar belakang. Hasilnya adalah *History of Islamic Philosophy*.

E. Perkembangan Kajian Filsafat di Indonesia

Jika melacak perkenalan umat Islam Indonesia dengan filsafat Islam berpatokan dengan literatur terpublikasi, kajian filsafat Islam sudah dimulai di era tahun 1960-an dengan terbitnya buku-buku rintisan, yaitu *Filsafat Islam: Sejarah dan Perkembangannya dalam Dunia Internasional* karya Oemar Amin Hoesin yang terbit pertama kali pada 1961, *Di Sekitar Filsafat Scholastik Islam* karya Hasbullah Bakry yang ditulis pada 1961 dan pertama kali terbit pada 1962, dan *Pengantar Filsafat Islam* karya A. Hanafi yang terbit pertama kali pada 1969. Buku Oemar Amin Hoesin hanya membahas tentang istilah-istilah falsafat, filsafat, failasuf, dan falsafah Arab, kemudian failasuf Aristo (filosof Aristoteles) tanpa mengaitkannya dengan filsafat Islam. Buku ini tidak bepengaruh di kalangan umat Islam. Buku Hasbullah Bakry mengkaji filsafat Islam dalam pemikiran al-Kindî, al-Fârâbî, Ibn Sînâ, al-Ghazâlî, Ibn Bâjjah, Ibn Thufayl, dan Ibn Rusyd, perkembangan aliran Ibn Sînâ (Avicennisme)

dan aliran Ibn Rusyd (Averroisme), dan pekembangan modernism ke dunia Islam. Buku ini menjadi pegangan di Sekolah Pendidikan Hakim dalam Negeri di Yogyakarta. Hasbullah Bakry sendiri adalah dosen fakultas Tarbiyah IAIN Ciputat, sehingga kemungkinan besar pada era 1960-an itu filsafat Islam telah diajarkan di perguruan tinggi Islam ini.[21] Buku A. Hanafi membahas pemikiran filsafat Islam dari al-Kindî hingga Ibn Rusyd. Penulisan buku ini tampak berpatokan kepada karya Ibrâhîm Madkûr, *Fî al-Falsafah al-Islâmiyyah: Manhaj wa Tathbîquh*, sebagai literatur utama.

Perkembangan pengkajian filsafat Islam di Indonesia memasuki momentum penting ketika pada tahun 1970-an Harun Nasution menulis beberapa buku penting, yaitu *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam* dan *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*. Filsafat Islam secara intensif mulai diajarkan di IAIN Syarif Hidayatullah, meski Jurusan Aqidah Filsafat dibuka baru pada 1982.[22] Buku pertama diterbitkan pertama kali pada 1973, dan buku ini menguraikan kontak pertama dunia Islam dengan sains dan filsafat Yunani, dan pemikiran filsafat Islam dari al-Kindî hingga Ibn Rusyd. Sebagaimana ditulis Harun Nasution dalam pengantar, bahwa buku ini adalah kumpulan ceramah yang disampaikan di Kelompok Diskusi tentang Agama Islam di kampus IKIP di Rawamangun, Jakarta, pada 1970, dan kuliah-kuliah yang disampaikan di IAIN Syarif Hidayatullah, dan Universitas Nasional sejak 1970.[23] Setelah terbit pertama (1973), buku ini ternyata juga dijadikan rujukan, tidak hanya di perguruan tinggi tersebut, melainkan juga di Fakultas Sastra Universitas Indonesia (UI).[24] Meski tampak berhati-hati dengan menyebut "falsafat dalam Islam", bukan falsafat atau filsafat Islam, yang tampak dari perdebatan era ini di kalangan orientalis tentang

[21]Nanang Tahqiq, "Kajian dan Pustaka Falsafat Islam di Indonesia", dalam *Ilmu Ushuluddin: Jurnal Himpunan Peminat Ilmu-ilmu Ushuluddin (HIPIUS)*, Vol. 1, No. 6, Juli 2013, h. 516-517.

[22]Nanang Tahqiq, "Kajian…, h. 517-518.

[23]Harun Nasution, "Pendahuluan", dalam *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1995), h. 5.

[24]Harun Nasution, "Pendahuluan" cetakan kedua, dalam *Falsafat*, h. 6.

keberadaan filsafat Islam atau filsafat Arab, bagi Harun, cakupan filsafat Islam meliputi juga teologi dan mistisisme, di samping filsafat sendiri.[25]

Buku Harun, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya* (2 Jilid), ditulis dari kegelisahan akademisnya akan kurikulum pendidikan agama Islam di Indonesia ketika itu yang mengenalkan Islam hanya fragmental, terkotak, sehingga terasa sempit, seperti tawhîd, fiqh, tafsir, hadîts, dan bahasa Arab. Menurutnya, aspek-aspek Islam bukan sekadar itu, melainkan juga aspek teologi (berbeda dengan tawhîd), spiritualitas dan moral, sejarah, kebudayaan, politik, hukum, institusi, mistisisme, filsafat, ilmu pengetahuan, dan ide pembaruan dalam Islam.[26] Menurut keterangan Harun sendiri, pada Agustus 1973 diadakan Rapat Kerja Rektor IAIN se-Indonesia di Bandung yang memutuskan perlu matakuliah baru, yaitu "Pengantar Ilmu Agama Islam", sehingga mahasiswa harus mengenal Islam secara lebih komprehensif sebelum masuk ke spesialisasi bidang ilmu Islam yang ingin ditekuni. Isi ringkas dari buku ini pernah disampaikan oleh Harun kepada peserta Penataran Guru-guru dalam proyek kerja sama antara IKIP Jakarta dengan PT. Stanvac Indonesia Pendopo pada November 1972.[27]

Sesuai dengan latar belakang pendidikannya yang berasal latar belakang keilmuan Timur dan Barat, yaitu dari Universitas al-Azhar (Ahliyyah pada 1940), Universitas Amerika di Cairo (BA pada 1952), Universitas McGill (MA pada1965, dan Ph.D. pada 1968), ia memperkenalkan literatur-literatur filsafat Islam ditulis oleh para pengkaji Muslim dan Barat di era itu. Di antara literatur Timur adalah karya Fu'âd al-Ahwânî, Muhammad Yûsuf Mûsâ, Seyyed Hossein Nasr, dan Mian Muhammad Sharif. Ia juga merujuk kepada karya orientalis, seperti karya De Boer, Henry Corbin, De Lacy O'leary, Goffredo Quadri, dan William Montgomery Watt.[28] Memang, sebagaimana dikemukakan oleh

[25]Harun Nasution, "Pendahuluan", h. 5.

[26]Harun Nasution, "Pendahuluan", dalam bukunya, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya* (Jakarta: UI-Press, 2013), jilid I, h. iv.

[27]Harun Nasution, "Pendahuluan", dalam bukunya, *Islam,* h. v.

[28]Lihat lebih lanjut Harun Nasution, *Islam,* jilid II, h. 42-67.

Seyyed Hossien Nasr, pada dekade akhir abad ke-20, di dunia Islam, berkembang penulisan filsafat Islam, sebagaimana juga di Barat.

Di Barat, khususnya di Universitas McGill, sebagaimana dicatat oleh Seyyed Hossein Nasr, seperti dikemukakan sebelumnya, pada dekade akhir abad ke-20, pengkajian filsafat Islam dimarakkan dengan kedatangan para mahasiswa dari Negara-negara Islam, seperti Turki, Pakistan, Malaysia, dan Indonesia. Harun Nasution adalah orang Indonesia generasi awal yang mengenyam pendidikan Barat di universitas ini. Herman Landolt adalah salah seorang dosen di sini yang, sebagaimana disebutkan di atas, telah belajar filsafat Islam di dunia Islam. Begitu, Toshihiko Izutsu, pembimbing disertasi Harun, adalah salah seorang sarjana Jepang yang mengkaji filsafat Islam.

Disertasi Harun, *The Place of Reason in 'Abduh's Theology: Its Impact on His Theological Systems and Views*, mengkaji kedudukan akal dalam teologi Muhammad 'Abduh, seorang pembaru Islam rasional, dan pengaruhnya terhadap system dan pandangan teologisnya. Persoalan akal, terutama dihadapkan dengan wahyu, adalah persoalan sentral sejak awal perkembangan filsafat Islam. Sebagaimana dikutipnya dari pendapat A.J. Arberry, persoalan ini, meski telah dibahas dalam sepanjang sejarah pemikiran Islam hingga da ribu tahun, tetap menarik dan segar untuk dibicarakan.[29] Perhatian Harun terhadap persoalan ini kembali dituangkannya dalam bukunya, *Akal dan Wahyu dalam Islam* yang semula merupakan bahan orasi ilmiah di IAIN Syarif Hidayatullah pada 23 September 1978 dan, dengan sedikit perubahan, di Gedung Kebangkitan Nasional pada 13 Januari 1979. Hasil ceramah di tempat terakhir kemudian diterbitkan oleh Yayasan Idayu, selanjutnya diterbitkan secara lengkap oleh UI-Press pada 1980. Bab 3 dari buku ini adalah artikel Harun di *Studia Islamika*, Th. I, No. 1, Juli-September 1976.[30] Di samping buku-buku yang disebutkan di atas, ia juga menulis: *Falsafat Agama, Pembaharuan dalam Islam: Sejarah*

[29]Harun Nasution, *Akal dan Wahyu dalam Islam* (Jakarta: UI-Press, 1986), h. 1.
[30]Harun Nasution, "Pendahuluan", dalam *Akal dan Wahyu*, h. v.

Pemikiran dan Gerakan, Muhammad 'Abduh dan Teologi Rasional Mu'tazilah, dan *Islam Rasional*.

Jasa Harun dalam rintisan kajian filsafat Islam adalah menanamkan sikap rasionalitas dalam berpikir umat Islam di Indonesia dengan menyatakan bahwa akal tidak bertentangan dengan wahyu. Upaya ini menjadi titik-tolak dari seluruh penerimaan filsafat di kalangan Muslim, karena memang dari periode awal, isu ini menjadi krusial, seperti tampak dari tulisan semisal Ibn Rusyd, *Fashl al-Maqâl fî Mâ Bayn al-Hikmah wa asy-Syarî'ah min al-Ittishâl*. Memang, rasionalitas yang ditawaran oleh Harun adalah "rasionalitas profetik", yaitu rasionalitas yang diupayakannya ditarik dari kesesuaian dengan wahyu, "rasionalitas teologis (Mu'tazilah)", yaitu rasionalitas yang berkembang dalam pemikiran teologi Islam, terutama Mu'tazilah, dan paling jauh, "rasionalitas Abduhis", yaitu rasional versi pemikiran Muhammad 'Abduh. Dikatakan sebagai rasionalitas yang bergerak semakin jauh, karena dalam teologi 'Abduh yang diadopsi itu—meski dengan justifikasi bagaimana untuk membuktikan tidak bertentangan dengan wahyu—teori kenabian tokoh modernis ini berbeda jauh dengan teori *mainstream*. Namun, rasionalitas yang ditawarkannya, tentu saja, bukan rasionalitas murni, karena Harun, sebagaimana tampak dalam buku ini, selalu menggali rasionalitas dari pengakuan wahyu. Dalam karyanya, *Teologi Islam*, Harun mengajukan tesis bahwa semua aliran teologi, seperti halnya aliran fiqh, tidak keluar dari Islam. Teologi liberal dan teologi tradisional tidak seharusnya dipertentangkan, karena kedua menjadi "suplai" bagi "permintaan" masyarakat sendiri yang terdiri dari dua lapisan, yaitu kalangan intelektual dan kalangan awam. Kedua aliran itu, seperti layaknya pasar bebas pemikiran (*free market of ideas*), merupakan tawaran yang diserahkan kepada keperluan masyarakat. Perbedaan itu adalah rahmat bagi kaum Muslimin.[31]

[31]Lihat bagian kesimpulan dalam Harun Nasution, *Teologi Islam* (Jakarta: UI-Press, 1986), h. 150-152. Bagi sebagian pengkaji pemikirannya, ide sentral pembaruan yang ditawarkannya adalah Islam (teologi) rasional. Lihat, misalnya, Nurisman, *Pemikiran Filsafat Islam Harun Nasution: Pengembangan Pemikiran Islam di Indonesia* (Yogyakarta: Teras, 2012).

Pada tahun 1970-an, filsafat Islam telah diajarkan di Fakultas Ushuluddin di IAIN Syarif Hidayatullah melalui buku-buku Harun, namun tidak secara mendalam. Baru pada tahun 1982, atas prakarsa Harun, Jurusan Aqidah Falsafah (AF) dibuka, meski mengalami kendala, seperti dari segi tenaga pengajar yang berasal dari lulusan Jurusan Perbandingan Agama dan segi silabi yang hanya ditekankan pada pengenalan Islam.[32] Namun, dari upaya pioneer ini, mulailah kajian filsafat Islam berkembang secara perlahan dengan dibukanya Jurusan AF di Fakultas IAIN se-Indonesia.

Perkembangan lebih lanjut dalam pemikiran filsafat Islam di Indonesia tidak lepas dari peran para penulis produktif di bidang ini, yaitu:

1. Nurcholish Madjid (1939-2005). Ia meraih gelar doktor dalam bidang pemikiran Islam dari Universitas Chicago, Illinois, Amerika Serikat, pada tahun 1984 dengan disertasi tentang Ibn Taimiyah, "Ibn Taimiya on Kalam and Falsafah: Problem of Reason and Revelation in Islam" (Ibn Taimiyah tentang Kalam dan Falsafah: Problem Akal dan Wahyu dalam Islam). Pidato pengukuhannya sebagai guru besar falsafah dan kalâm di IAIN Syarif Hidayatullah, "Kalâm Kekhalifahan dan Reformasi Bumi (Suatu Percobaan Pendekatan Sistematis terhadap Konsep Antropologis Islam" pada 1998 menguraikan tentang peran manusia dalam pemakmuran bumi. Kontribusinya yang sangat penting dalam perkembangan kajian filsafat Islam di Indonesia adalah antologi, *Khazanah Intelektual Islam*, yang merupakan terjemahan karya-karya penting filosof Islam dari al-Kindî, al-Asy'arî, al-Fârâbî, Ibn Sînâ, al-Ghazâlî, Ibn Rusyd, Ibn Taimiyah, Ibn Khaldûn, al-Afghânî, dan Muhammad 'Abduh. Karya antologi dilengkapi dengan mukaddimahnya yang panjang yang berisi pemetaan yang sangat bagus disertai analisis tajam tentang dinamika perkembangan pemikiran Islam dari pertumbuhannya di Jazirah Arab yang disertai konteks sosio-historis yang menyertainya hingga perkembangan modernisme di dunia

[32]Nanang Tahqiq, "Kajian…", h. 510-511.

Islam. Antologi ini disusun atas saran Ivan Kats ketika Nurcholish Madjid menghadiri Konferensi Himpunan Studi Asia di Los Angeles pada 1978.[33] Antologi ini menjadi salah satu rujukan penting dalam kajian filsafat di era awal. Karya-karya lain adalah: *Islam, Kemoderenan, dan Keindonesiaan* (Bandung: Mizan, 1988), *Islam, Kerakyatan, dan Keindonesiaan* (Bandung: Mizan, 1987/1988), *Islam Doktrin dan Peradaban* (Jakarta: Paramadina, 1992), *Pintu-pintu Menuju Tuhan* (Jakarta: Paramadina, 1994), *Islam Agama Kemanusiaan* (Jakarta: Paramadina, 1995), *Islam Agama Peradaban* (Jakarta: Paramadina, 1995), *Dialog Keterbukaan* (Jakarta: Paramadina, 1997), *Masyarakat Religius* (Jakarta: Paramadina, 1997), *Cendekiawan dan Religiositas* Masyarakat (Jakarta: Paramadina, 1999). Karakteristik dari tulisan-tulisan adalah mengangkat dimensi ajaran Islam yang kompatibel dengan ide-ide yang sifatnya universal dan perennial (abadi), seperti keadilan dan kemanusiaan.[34]

2. Mulyadhi Kartanegara (lahir 1959). Ia adalah dosen pada UIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Di antara para penulis filsafat Islam di Indonesia, ia adalah penulis yang paling sistematis dan mendalam dalam membahas isu-isu filsafat Islam. Di samping menjelaskan aspek ontologi, epistemologi, dan aksiologi filsafat Islam, ia juga menjelaskan bagaimana integrasi ilmu dalam Islam mungkin dilakukan, yaitu antara ilmu-ilmu Islam dan ilmu-ilmu "sekuler", sebagai respon filosofis terhadap isu yang bergulir menyertai alih-status IAIN ke UIN. Karyanya juga diwarnai dengan minatnya yang besar pada khazanah tashawuf. Karya-karyanya: *Mozaik Khazanah Islam* (Jakarta: Paramadina, 2000), *Panorama Filsafat Islam* (Bandung: Mizan, 2002), *Pengantar Epistemologi* (Bandung:

[33]Nurcholish Madjid, "Pengantar Kata", dalam *Khazanah Intelektual Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1994), h. vi.

[34]Ide tentang "universalitas" ajaran Islam yang tampak sealur dengan ide multi-aspek Islam yang dikemukakan oleh Harun Nasution mendapat kritik dari pihak yang mengklaim dirinya menerapkan pendekatan post-kolonial, di mana partikularitas dan pinggiran diperhitungkan. Lihat Ahmad Baso, *Islam Pasa-kolonial: Perselingkuhan Agama, Kolonialisme, dan Liberalisme* (Bandung: Mizan, 2005).

Mizan, 2003), *Rumi: Guru Sufi Penyair Agung* (Jakarta: Teraju, 2004), *Integrasi Ilmu: Sebuah Rekonstruksi Holistik* (Bandung: Mizan, 2005), *Gerbang Kearifan: Sebuah Pengantar Filsafat Islam* (Jakarta: Lentera Hati, 2006), *Nalar Religius: Memahami Hakikat Tuhan, Alam, dan Manusia* (Jakarta: Erlangga, 2007), *Menyelami Lubuk Tashawuf* (Jakarta: Erlangga, 2006), *Mengislamkan Nalar: Sebuah Respon terhadap Modernitas* (Jakarta: Erlangga, 2007).

3. Musa Asy'arie (lahir 1951). Ia adalah seorang pribadi yang unik, di mana bakat seorang filosof, budayawan, pengusaha (direktur PT. Baja Kurnia, Ceper, Batur, Klaten) dan birokrat (rektor UIN Sunan Kalijaga) menyatu dalam satu sosok. Jika Mulyadi mewakili aliran Ciputat sebagai penulis filsafat Islam secara sistematis dan mendalam, Musa Asy'arie mewakili aliran Jogja dalam hal yang kurang lebih sama, meski ia menekankan sisi kebudayaan. Yang membedakan Musa Asy'arie dengan Mulyadi adalah bahwa Musa Asy'arie menyatakan "filsafat Islam sebagai sunnah Nabi dalam berpikir", meski klaim ini pernah ditekankan oleh Seyyed Hossein Nasr tentang akar tekstual filsafat Islam dari al-Qur`an di samping akar sejarahnya. Karakteristik tulisan-tulisannya adalah perhatiannya yang sungguh-sungguh terhadap kebudayaan dan pendekatan yang multi-dimensional dalam menyelesaikan berbagai persoalan. Di samping mengemukakan menulis, ia juga mendirikan Lembaga Studi Filsafat Islam (LESFI) yang menerbitkan buku-buku yang ia tulis. Karya-karya pentingnya adalah: *Manusia Pembentuk Kebudayaan dalam al-Qur`an* (1991), *Islam Etos Kerja dan Budaya Jawa dalam Ruh Islam dan Budaya Bangsa: Aneka Budaya di Jawa* (Yogyakarta: LESFI, 1996), *Filsafat Islam tentang Kebudayaan* (Yogyakarta: LESFI-Institut Logam, 1997), *Filsafat Islam: Sunnah Nabi dalam Berpikir* (Yogyakarta: LESFI, 1999), *Keluar dari Krisis Multidimensional* (Yogyakarta: LESFI, 2001), *Dialektika Agama untuk Pembebasan Spiritual* (Yogyakarta: LESFI, 2001), *Menggagas Revolusi Kebudayaan Tanpa Kekerasan* (Yogyakarta: LESFI, 2002), *NKRI, Budaya Politik, dan Pendidikan* (Yogyakarta: LESFI, 2005), *Manusia Multidimensional Perspektif Qur`anik* (Yogyakarta: MBM, 2009), *Berpikir Multidimensional:*

Keluar dari Krisis Bangsa (Yogyakarta: MBM, 2009), dan *Berpikir Multi-dimensional dalam Islam* (Yogyakarta: MBM, 2009).

4. M. Amin Abdullah (lahir 1953). Ia adalah dosen di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta dan pernah menjabat sebagai rektor selama dua periode jabatan. Ia memperoleh Ph.D. dari Departement of Philosophy, Faculty of Art and Sciences, di Middle East Technical University (METU), Ankara, Turki pada 1990. Sebagai seorang pemikir dan rektor, ia adalah "arsitek" alih-status IAIN ke UIN Sunan Kalijaga dalam hal bagaimana pertemuan ilmu-ilmu keislaman normatif dengan ilmu-ilmu umum dijelaskan dari paradigma epistemologis keilmuan yang integratif dan interkonektif. Uraian lebih lanjut pemikirannya dalam pembaruan filsafat Islam di Indonesia akan dikemukakan pada bab tersendiri.

Perkembangan kajian filsafat Islam di Indonesia tidak lepas dari peran lembaga. Di samping pembukaan Jurusan Akidah Filsafat di IAIN, kajian filsafat Islam menjadi intensif dengan berdirinya lembaga atau sekolah tinggi filsafat.

1. Lembaga Studi Agama dan Filsafat (LSAF). Lembaga ini didirikan pada 1983 yang di antara programnya adalah menebitkan *Jurnal Ilmu dan Kebudayaan Ulumul Qur'an* yang pertama terbit pada 1989 dan mampu bertahan selama lima tahun.[35] Jurnal ini, sesuai dengan namanya, memuat kajian al-Qur'an, dalam hal ini berisi ensiklopedia al-Qur'an yang ditulis oleh pemimpin redaksi, M. Dawam Rahardjo, yang melalui suntingan Budhy Munawar-Rachman, diterbitkan oleh Paramadina. Meski dengan nama itu, ternyata jurnal ini lebih banyak isu-isu filsafat, spiritualitas, dan kajian aliran, termasuk aliran Syi'ah.
2. Lembaga Studi Filsafat Islam (LESFI). Lembaga ini didirikan oleh Musa Asy'arie, dan telah menghasilkan beberapa buku tentang filsafat Islam, terutama yang ditulis oleh Musa Asy'arie sendiri, seperti *Filsafat Islam: Sunnah Nabi dalam Berpikir*.

[35]Lihat lebih lanjut http://www.lsaf.or.id/Profil.aspx.

3. Sekolah Tinggi Filsafat Islam (STFI) Sadra yang berafiliasi dengan Sadra International Institute, keduanya berlokasi di Jl. Lebak Bulus II, No. 2, Cilandak, Jakarta Selatan. Pada tanggal 19-20 November 2014, lembaga ini menyelenggarakan konferensi internasional tentang paradigma baru "ilmu-ilmu manusia" (Internatopnal Conference-Thoughts on Human Sciences in Islam, IC-THuSI) dan menghasil prosiding, "Creative-Innovative Works for A New Paradigm of Human Sciences". Pada konferensi itu mengemuka isu tentang "islamisasi ilmu-ilmu manusia" (*Islamizing human sciences*), sebagaimana tampak dari beberapa paper yang dipresentasikan. Namun, sebagian pembicara, seperti Prof. M. Amin Abdullah, mengusulkan sebaliknya, yaitu "humanisasi ilmu-ilmu keagamaan" (*humanizing religious studies*), sehingga terjadi dialog antara "studi Islam" dan "humaniora".[36] Prof. Amin menulis, "Islamic Religious Sciences ('Ulumu al-Din), Humanities, and Social Sciences: An Integrated Perspective".[37]
4. Sekolah Tinggi Filsafat (STF) Diryarkara. Lembaga pendidikan ini didirikan pada 1 Februari 1969 atas prakarsa Prof. N. Driyarkara, SJ. Arah kajian filsafat di lembaga ini tidak fokus pada kajian filsafat Islam, melainkan semua aspek filsafat. Filsafat Islam hanya diajarkan sebagai suatu matakuliah "filsafat Islam" di program S1, dan "filsafat Islam kontemporer" di program S2.[38]

F. Penutup

Perkembangan modern dalam kajian filsafat Islam, sebagaimana diuraikan, melalui beberapa fase. Fase pertama, dimulai sejak abad ke-19 dari gerakan modernisasi yang dilancarkan Jamâl ad-Dîn al-Afghânî yang menjadi momentum

[36]Husain Heriyanto, "Praface: First Conference, First Step toward A New Paradigm of Human Sciences", dalam Proceeding Papers, International Conference-Thoughts on Human Sciences in Islam: Creative-Innovative Works for A New Paradigm of Human Sciences , h. xv-xvi.

[37]Lihat *proceeding papers*, h. 105-121.

[38]Lihat http://www.driyarkara.ac.id/index.php/stf-driyarkara/organisasi (7 Desember 2014). Lihat juga kurikulumnya.

kesadaran umat Islam akan keteringgalan mereka. Rasionalitas yang seiring dengan pemberantasan *taqlîd* dan kembali ke ajaran Islam yang otentik menjadi jargon pertama modenisasi. Selanjutnya, dari kesadaran ini, umat Islam membuka diri berdialog dengan berbagai kemajuan Barat, termasuk dalam hal pemikiran. Kemajuan Barat membuka mata umat Islam, sehingga muncul keinginan kebangkitan kembali Islam (*Islamic resurgence*). Di antara yang menjadi titik-bidik kebangkitan ini adalah keinginan merevitalisasi khazanah lama Islam (*turâts*), sehingga berkembanglah kajian-kajian terhadap *turâts* filsafat Islam. Fase kebangkitan ini bersamaan dengan mulainya geliat Barat dalam kajian filsafat Islam di kalangan Kristen Katolik melalui Thomisme.

Fase kedua, dimulai kajian filsafat Islam di kalangan orientalis Yahudi sejak abad ke-19 di tangan semisal Moritz Steinschneider dan Salomo Munk, kemudian berlanjut hingga abad ke-20 di tangan tokoh-tokoh orientalis awal seperti seperti Ignaz Goldziher, A. J. Wensinck, Saul Horovitz, Harry Austryn Wolfson, Erwin I. J. Rosenthal, Georges Vadja, Simon van der Bergh, Shlomo Pines, Paul Kraus, dan Richard Walzer. Kajian mereka sangat dipengaruhi oleh semangat Yahudi karena memanasnya iklim politik di Palestina. Pendekatan mereka bertolak dari pendekatan historisisme positivisme yang dengan suasana fanatisme itu menghasilkan kajian-kajian yang tidak simpati, karena reduksionisme historisisme itu, tanpa melihat isi (content) filsafat Islam secara obyektif, berkesimpulan bahwa filsafat Islam adalah filsafat Yunani dengan baju Islam.

Fase ketiga, dimulai dari moment setelah Perang Dunia II, kajian filsafat Islam mulai meretas batas-batas Timur-Barat, karena masa-masa kolonialisme menyebabkan kedua dunia itu berinteraksi, meski tidak seimbang secara politik. Awal abad ke-20 diwarnai pengkajian filsafat Islam, tidak hanya sekadar "sejarah pemikiran", melainkan apresiasi terhadap kandungan pemikiran secara mendalam, seperti dilakukan oleh Bernard Carra de Vaux dan Max Horten, lalu di era berikut oleh Corbin, Gardet, Gilbert Durand di Barat, dan Seyyed Hossein Nasr,

Toshihiko Izutsu, Mehdi Mohaghegh, dan Naquib al-Attas di Timur.

Fase keempat, dimulai dari akhir abad ke-20 hingga sekarang yang bisa kita sebut sebagai "abad keemasan" (*golden age*) dengan meleburnya batas-batas Timur-Barat, di mana intelektual Barat dan Islam sama-sama berkolaborasi dalam proyek keilmuan filsafat Islam. Kolaborasi antara Seyyed Hossein Nasr dengan Henry Corbin dalam penulisan filsafat Islam di Barat, untuk menyebut sebagian contoh saja, adalah fenomena ini. Fenomena ini bisa terlihat, misalnya, dari berdirinya pusat kajian filsafat Islam di Inggris dengan jurnal *Transcendent Philosophy*.

Ketika kajian filsafat di Barat dan di Timur secara global berkembang memasuki abad keemasan, kajian filsafat Islam di Indonesia masuk memasuki fase pengenalan, tepat diawali sejak 1960-an. Fase 1960-1970-an adalah "fase konsolidasi" dalam pengertian, sama ketika filsafat Yunani masuk ke dunia Islam yang ditandai dengan upaya menjelaskan ketidakbertentangan filsafat dan agama, bahwa upaya Harun Nasution melalui rasionalisasi ajaran dan melalui penjelasan bahwa akal dan wahyu tidak bertentang, kesadaran akan pentingnya kajian filsafat Islam mulai ditanamkan di Indonesia. Fase 1980-an adalah "fase institusionalisasi" dalam pengertian bahwa dibukanya jurusan AF pada 1982 di Fakultas Ushuluddin IAIN Syarif Hidayatullah menjadi tonggak penting kajian akademis filsafat Islam di Indonesia. Pendekatan institusionalisasi tampak lebih meresap, dibanding fase awal konsolidasi yang menimbulkan berbagai tuduhan negatif terhadap Harun sebagai "neo-Mu'tazilah", dan sebagainya. Tapi, memang, pemikiran "baru" pada awalnya dicela, tapi akhirnya menjadi madzhab. Sedangkan, lewat institusionalisasi, filsafat meresap secara perlahan dalam kajian-kajian akademis, baik tingkat skripsi, tesis, maupun disertasi. Fase ketiga, 1990-sekarang adalah "fase fungsionalisasi" dalam pengertian bahwa filsafat Islam yang pada awalnya dicurigai sebagai sumber kemurtadan, kini menjadi fungsional dalam menghadapi persoalan-persoalan

yang dihadapi. Fenomena yang terwakili dari pemikiran Nurcholish Madjid, Mulyadi Kartanegara, M. Amin Abdullah, dan Musa Asy'arie menunjukkan bahwa filsafat difungsionalisasikan dalam berbagai konteks. Nurcholish Madjid menggali nilai-nilai kearifan lama Islam yang perennial untuk difungsionalisasikan dalam menghadapi persoalan kemoderenan, keindonesiaan, dan kemanusiaan. Mulyadi dan Amin memiliki agenda yang sama, yaitu integrasi ilmu dari perspektif filsafat. Mulyadi mengklaim pendekatan holistik, yang hampir semakna dengan "pendekatan integratif-interkonektif", bervisi teo-antroposentris dan berjalan secara sirkular dalam usulan Amin. Sedangkan, Musa Asy'arie sebagai seorang budayawan mengfungsionalisasikan filsafat sebagai salah satu solusi terhadap permasalahan kemanusiaan dan kebangsaan yang multi-dimensional. Menurutnya, problem multi-dimensional harus didekati dengan pendekatan multi-dimensional pula.

BAB X
FILSAFAT ISLAM SEBAGAI "PERADABAN ISLAM" YANG BERLANDASKAN AL-QUR`AN DAN AL-SUNNAH: PEMBARUAN FILSAFAT ISLAM DI INDONESIA DARI PERSPEKTIF M. AMIN ABDULLAH

Ide "pembaruan" dalam filsafat atau pemikiran Islam hanya dapat mungkin diterangkan jika seseorang dapat secara historis-kritis mengamati perkembangan pemikiran Islam dalam hubungannya dengan konteks sosial-budaya yang mengitarinya. Tanpa mengaitkan dengan konteks tidak pernah ada pembaruan.

M. Amin Abdullah[1]

A. Pendahuluan

Masyarakat Indonesia adalah masyarakat yang memiliki karakteristik yang unik jika dihubungkan dengan kemungkinan masuknya pemikiran rasional filsafat. Pertama, untaian mistisisme yang menyertai sejak proses islamisasi hingga keberagamaan sekarang. Mistisisme yang masuk, meski sebagian diwarnai oleh mistisisme yang rasional (*tashawwuf nazharî*), umumnya bercirikan ritualistik-moral (*'amalî*, amaliah). Mistisisme ini cenderung menolak pemikiran rasional filsafat,

[1]M. Amin Abdullah, Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012), h. 135.

meskipun sebenarnya sistematika dan argument filosofis sudah menghiasi formulasi akidah yang dipengaruhi Aristotelian, seperti dalam formulasi sifat dua puluh. Kedua, masyarakat Indonesia umumnya bercirikan pedesaan, bukanlah perkotaan. Kondisi ini secara psiko-intelektual cenderung tertutup terhadap pemikiran rasional.

Dua faktor inilah, di antara sekian banyak faktor lain, yang menyebabkan ide-ide pembaruan Harun Nasution untuk memasukkan filsafat Islam dalam kajian umat Islam terhalang. Fase 1970-an ketika mengenalkan rasionalitas dengan berbagai bentuk seperti teologi rasional, Islam universal (ditinjau dari berbagai aspeknya), teologi 'Abduh, dan sebagainya, ditandaikan dengan "keterkejutan budaya" (*culture shock*). Wajar kemudian proyek pembaruan untuk memasukkan filsafat Islam sebagai kajian Islam yang ditawarkannya mengalami penolakan yang keras.

Akan tetapi, mengapa filsafat Islam kemudian bisa diterima? Setidaknya ada tidak faktor dominan. Pertama, institusionalisasi, dengan dibukanya jurusan AF di Fakultas Ushuluddin di IAIN. Kedua, peran penerjemahan buku-buku filsafat berbahasa asing, baik berbahasa Inggris maupun bahasa Arab, dalam dekade sejak 1970-an, seperti karya Oliver Leaman, Majid Fakhry, Fu'ad al-Ahwânî, dan Ibrâhîm Madkûr. Ketiga, peran tokoh-tokoh yang berlatar belakang pendidikan filsafat, terutama di Barat, seperti Harun Nasution, Nurcholish Madjid, dan M. Amin Abdullah, yang menyebarkan gagasan tentang filsafat Islam, baik melalui perkuliahan secara intensif maupun melalui tulisan dan forum ilmiah.

M. Amin Abdullah adalah figur penting dalam konteks pembaruan pemikiran filsafat di Indonesia, tidak hanya pemikiran-pemikirannya dalam buku-buku yang dibaca oleh masyarakat secara luas, melainkan juga termasuk "arsitek" dari segi keilmuan berkaitan dengan pergeseran paradigma epistemologi keilmuan seperti yang diidealisasikan yang menyertai pengalihan status dari IAIN menjadi UIN Sunan

Kalijaga Yogyakarta, yaitu perguruan tinggi Islam negeri tertua di samping selain UIN Syarif Hidayatullah, yang menjadi tujuan ribuan mahasiswa Islam untuk menimba ilmu.

B. Biografi dan Karya

Prof. Dr. M. Amin Abdullah lahir di Margomulyo, Tayu, Pati, Jawa Tengah, pada 28 Juli 1953. Pendidikannya ditempuh di Kulliyat Al-Mu'allimin Al-Islamiyyah (KMI), Pesantren Gontor Ponorogo 1972 dan Program Sarjana Muda (Bakalaureat) pada Institut Pendidikan Darussalam (IPD) 1977 di Pesantren yang sama. Setelah itu, ia menempuh Program Sarjana pada Fakultas Ushuluddin, Jurusan Perbandingan Agama, IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, selesai pada tahun 1982. Sejak tahun 1985, atas sponsor Departemen Agama dan Pemerintah Republik Turki, ia mengambil Program Ph.D. bidang Filsafat Islam, di Department of Philosophy, Faculty of Art and Sciences, Middle East Technical University (METU), Ankara, Turki. Pendidikan strata tiga ini selesai ditempuh pada 1990. Kurun waktu setelah itu dihabiskannya dengan beraktivitas sebagai dosen pada IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, hingga pada tahun 1997-1998 ia mengikuti Program *Post-Doctoral* di McGill University, Kanada.

Ia menghasilkan karya-karya intelektual, baik dalam bentuk buku maupun artikel di jurnal dan makalah yang dipresentasikan di forum ilmiah, baik nasional maupun internasional. Di sini, dikemukakan hanya karya-karyanya dalam bentuk buku:

1. *The Idea of Universality of Ethical Norms in Ghazali and Kant* (Ankara/ Turki: Turkiye Diyanet Vakfi, 1992). Disertasi ini diterjemahkan ke Bahasa Jerman dengan judul *Universalitat Der Ethik: Kant & Ghazali* (Frankfurt: Verlag Y. Landeck, 2002), dan diterjemahkan ke Bahasa Indonesia oleh Hamzah dengan judul *Antara al-Ghazali dan Kant*: *Filsafat Etika Islam* (Bandung: Mizan, 2002).
2. *Falsafah Kalam di Era Postmodernisme* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995)

3. *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996).
4. *Dinamika Islam Kultural* : *Pemetaan atas Wacana Keislaman Kontemporer,* (Bandung, Mizan, 2000).
5. *Pendidikan Agama Era Multikultural Multireligius* (Jakarta: PSAP Muhammadiyah, 2005).
6. *Islamic Studies* di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006).
7. *Membangun Perguruan Tinggi Islam: Unggul dan Terkemuka (Pengalaman UIN Sunan Kalijaga)* (Yogyakarta: Suka-Press, 2010).

C. Pandangan M. Amin Abdullah tentang Filsafat Islam

1. Hakikat Filsafat Islam

M. Amin Abdullah menyamakan istilah "filsafat Islam" dengan "pemikiran Islam" (*Islamic thought*). Biasanya yang disebut terakhir ini memuat ruang-lingkup yang lebih luas, yaitu filsafat Islam, teologi Islam (*Kalâm*), tashawuf, dan pemikiran modern dalam Islam.[2] Jadi, filsafat Islam sebagaimana dipahami selama ini hanya merupakan bagian dari pemikiran Islam.

Dengan mengakui keluar dari *mainstream* pemahaman yang berkembang dalam filsafat Islam, ia mendefinisikan filsafat Islam atau pemikiran Islam sebagai berikut: "cara berpikir, mentalitas, perilaku yang diilhami oleh norma-norma dan ajaran-ajaran al-Qur`an dan al-Sunnah."[3] Definisi ini dikemukakan dalam bagian/bab (*chapter*) bukunya, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi*, yang semula berasal dari tulisannya, "Ide Pembaharuan dalam Filsafat Islam", dalam buku, *Mengenang Y.*

[2]Pembidangan ilmu-ilmu Islam yang selama ini dipegang di Indonesia mengacu kepada Keputusan Menteri Agama No. 110 Tahun 1982 yang meliputi: (1) al-Qur'an dan Hadîts, (2) Pemikiran dalam Islam, (3) Fiqh dan Pranata Sosial, (4) Sejarah dan Peradaban Islam, (5) Bahasa, (6) Pendidikan Islam, (7) Dakwah Islamiah, dan (8) Perkembangan Modern dalam Islam. Yang dimaksud dengan pemikiran dalam Islam meliputi teologi Islam (*Kalâm*), filsafat Islam, dan tashawuf.

[3]M. Amin Abdullah, *Islamic Studies*, h. 133.

B. Mangunwijaya: Pergulatan Intelektual dalam Era Kegelisahan (1999). Dengan definisi ini, filsafat Islam dipahami secara lebih longgar, tidak sebagaimana dipahami, terutama oleh sebagian orientalis seperti Tennemann, E. Renan, L. Gauthier, E. Brehier, dan Max Horten[4] sebagai filsafat Yunani yang diinternalisasi oleh kaum Muslimin, sehingga konstruksi berpikir Islam identik dengan pengaruh pemikiran filsafat Yunani, terutama logika. Singkatnya, cara berpikir (*way of thingking*), mentalitas, dan perilaku yang diilhami oleh al-Quran dan al-Sunnah itu sebenarnya bisa disebut sebagai "kebudayaan Islam" (*Islamic culture*) dan "peradaban Islam" (*Islamic civilization*).[5] Amin berargumentasi bahwa meskipun kebudayaan Islam muncul dalam konteks lokal berbeda, baik di Timur Tengah, Asia Selatan, Asia Tenggara, Asia Tengah, daratan Cina, Eropa dan Amerika, dan sebagainya, tetap tidak lepas dari kedua sumber tadi. Dengan kedua sumber tersebut, maka kebudayaan Islam "diikat" oleh kesamaan asal-usul, meskipun pada tingkat pemahaman, interpretasi, penghayatan, dan pelaksanaan memiliki perbedaan dalam berbagai tempat. Namun, perbedaan itu, menurutnya, tidak menafikan fakta bahwa masyarakat Muslim tetap berpedoman kepada al-Qur`an dan al-Sunnah sebagai sumber utama.[6]

Problem yang segera muncul adalah apa batas yang bisa membedakan antara filsafat Islam dan kebudayaan atau peradaban Islam? Menurut Amin, tidak ada batas pemisah secara tegas antara kedua dalam pengertian pemisahan yang ketat (*clear-cut*). Filsafat Islam (*Islamic philosophy*) adalah bagian dari pemikiran Islam (*Islamic though*). Pemikiran Islam sendiri, tegasnya, menyatu dan berkait kelindan dengan filsafat Islam. Ia membuat perumpamaan filsafat Islam seperti secarik kertas,

---

[4]A. Hanafi, *Pengantar Filsafat Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1990), h. 13-17. Lihat juga Muhammad 'Alî Abû Rayyân, *Târîkh al-Fikr al-Falsafî fî al-Islâm* (Beirut: Dâr an-Nahdhat al-'Arabiyyah, 1973), h. 16-20.

[5]Kedua istilah biasanya dibedakan. Peradaban (*civilization*) adalah "peninggalan budaya yang bernilai tinggi" (*the great cultural heritages*). Lihat Marshal G. S. Hudgson, *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization* (Chicago dan London: The University of Chicago Press, 1961), h. 30.

[6]M. Amin Abdullah, *Islamic Studies,* h. 133-134.

di mana bagian depan dan belakangnya tidak terpisahkan. Perbedaan antara keduanya, menurutnya, tergantung dari sudut pandang (perspektif) orang yang melihatnya. Dalam hal ini, ada dua perspektif. Pertama, perspektif pelaku (*actor*, penyebar, atau penjaga). Sebagai orang yang terlibat dalam pemikiran dan filsafat Islam, pelaku tidak bisa membedakan antara wilayah ide, gagasan, konsep, atau inspirasi yang diambil dari al-Qur'an dan al-Sunnah di satu sisi dengan wilayah interpretasi, implementasi, pelaksanaan, atau praktek dari ide-ide dasar tersebut dalam wilayah praktis. Kedua, perspektif peneliti (*spectator*, pengamat, atau akademisi). Sebagai peneliti, ia sanggup mengambil jarak antara dia dan apa yang dibacanya, sehingga ada batas-batas yang membedakan antara keduanya. Perbedaan antara *actor* dan *spectator,* menurutnya, adalah bahwa seorang *actor* belum tentu bisa bertindak sebagai *spectator*, sedangkan *spectator* sangat mungkin bisa menempatkan diri sebagai *actor*.[7]

Yang dimaksud oleh Amin dengan *actor* adalah filosof (*faylasûf, hakim*) atau pemikir Islam (*Muslim thinker*), sedangkan dengan *spectator* adalah peneliti. Pada dataran konsep, keduanya bisa dibedakan, namun dalam wilayah praktis, keduanya bisa jadi tumpah-tindih. Itu artinya bahwa seorang pemikir atau filosof Islam mungkin dipengaruhi oleh subjektivitas, sehingga tidak bisa mengambil jarak, dan karenanya, tidak bisa membedakan antara wilayah ide dasar yang ditarik dari al-Qur'an dan al-Sunnah dan wilayah interpretasi atau implementasi praktisnya. Baginya, ide dan dan interpretasi menyatu. Sebaliknya, peneliti yang tumbuh dari kajian kritis dan akademis bisa membedakan secara objektif kedua wilayah tersebut.

Jika filsafat Islam didefinisikan sebagai kebudayaan atau peradaban Islam, cakupannya terlalu luas, karena tidak mencakup wilayah pemikiran yang begitu luas, melainkan juga mentalitas dan tindakan yang justeru lebih luas lagi.

Dalam tulisannya, "Problematika Filsafat Islam Modern (Pertautan antara 'Normativitas' dan 'Historisitas')", sebuah

[7]M. Amin Abdullah, *Islamic Studies,* h. 134-135.

tulisan yang tidak terbit, kecuali sebagai bagian dalam bukunya, *Islamic Studies*, ia mengatakan:

> *Apa yang disebut falsafah, sebenarnya, telah mempunyai batas-batas wilayah kupasan tersendiri, yang bersifat "*clear*" dan "*distinct*". Ia telah mempunyai* the body of knowledge *yang ada, kemudian berkembang ke segala arah. Namun, ke manapun arah perkembangannya, masih dapat dilacak dengan mudah di mana sumber mata air perkembangan diskursus tersebut. Filsafat mempunyai tiga wilayah bahasan, yaitu, metafisika, epistemologi, dan etika. Oleh sementara kalangan, logika tidak dianggap sebagai bagian terpisah dari filsafat, karena logika tidak lain dan tidak bukan adalah* the essence of philosophy *itu sendiri.*[8]

Dengan pernyataan ini, definisi filsafat Islam menurut Amin mengalami pergeseran dari filsafat Islam sebagai kebudayaan atau peradaban Islam yang sumbernya al-Qur'an dan al-Sunnah ke filsafat Islam sebagai pemikiran Islam yang memiliki ciri tertentu, karena ia menyadari bahwa batasan ilmu harus jelas (*clear*) dan berbeda (*distinct*) dengan ilmu lain, memiliki bangunan keilmuan (*the body of knowledge*) tersendiri, objek kajian tersendiri (metafisika, epistemologi, dan etika), dan logika yang dominan sebagai alat, bahan esensi, filsafat Islam itu sendiri. Tiga diskursus inilah, menurutnya, menjadi *sumber* (lebih tepat disebut sebagai objek kajian) filsafat Islam yang membedakannya dari diskursus teologi.[9] Padahal, pada definisi awal, ia tampak menekankan al-Qur'an dan al-Sunnah sebagai sumber filsafat Islam. Begitu juga dengan definisi awal, ia mengemukakan ide-ide pembaruan dalam filsafat Islam yang ternyata tidak hanya meliputi "pemikiran Islam" (*Islamic though*) dalam pengertian sempit hanya filsafat Islam, melainkan pembaruan dalam penafsiran al-Qur'an, pemaknaan al-Hadîts, kalâm, fiqh, tashawuf, filsafat, dan pengkajian Islam dengan pendekatan filsafat dan ilmu-ilmu sosial. Berbeda dengan definisi awal, dalam definisi ini, ia hanya menekankan tiga diskursus ini saja.

Pelabelan "Islam" pada "filsafat Islam" didefinisikannya sebagai "*hasil produk sejarah budaya manusia Muslim, ketika*

[8]M. Amin Abdullah, *Islamic Studies,* h. 9 dengan mengutip dari Frederick Copleston, *A History of Philosophy*, VII (London: Search Press, 1946), h. 484-485.

[9]M. Amin Abdullah, *Islamic Studies,* h. 12.

berhadapan dan bergumul serta terlibat langsung dengan persoalan-persoalan kefilsafatan, baik yang menyangkut persoalan-persoalan metafisik, epistemologi, maupun etik".[10] Dalam definisi ini, Islam sebagai "produk sejarah" tampak ditekankan yang dimaksudkan untuk membatasi wilayah filsafat Islam sebagai wilayah pemikiran Muslim tentang tiga diskursus itu, bukan produk budaya yang meliputi pemikiran, mentalitas, dan tindakan dalam pengertian lebih luas.

Pelabelan "Islam" pada "filsafat Islam" didefinisikan sebagai pemikir Muslim, baik era klasik, pertengahan, dan kontemporer.[11] Amin menyayangkan munculnya kekacauan dalam pembatasan "Islam" tersebut, misalnya, diartikan sebagai ajaran agama wahyu (sudut pandang normatif), sebagai hukum atau undang-undang (sudut pandang yuridis), sebagai kelompok masyarakat tertentu (sudut pandang sosiologis), dan geraan organisasi Islam yang tumbuh subur di Negara-negara berpenduduk Muslim, seperti al-Ikhwân al-Muslimûn, Jamaah al-Takfîr wa al-Hijrah (Mesir), AMAL dan Hizbullah (Lebanon), pemikiran Nurcu (pengikut ajaran-ajaran Badiuzzaman Said Nursi di Turki), Jamaat Islami dan Jamaah Tabligh (Pakistan), Muhammadiyah dan Nahdhatul Ulama (Indonesia), dan Darul Arqam (Malaysia).[12]

Organisasi-organisasi sosial keagamaan itu tentu memiliki semacam "filsafat sosial keagamaan", baik dalam pemikiran dan metode yang dikembangkan. Namun, ia meragukan apakah konsep filsafat sosial keagamaan yang dikembangkan itu sebangun dengan konsep kefilsafatan dalam wilayah metafisika, epistemologi, dan etika. Ia tidak menjawab secara jelas, melainkan hanya merekomendasikan perlunya kajian lebih lanjut. Ketika label "Islam" dilekatkan kepada filsafat Islam terasa

[10]M. Amin Abdullah, *Islamic Studies,* h. 11-12.

[11]"Filsafat Islam" di samping diterjemahkan ke bahasa Inggris dengan "*Islamic philosophy*", juga diterjemahkan dengan "*Muslim philosophy*", seperti judul antologi yang diedit oleh M. M. Sharif, *A History of Muslim Philosophy* (Delhi: Low Price Publications, 1995).

[12]M. Amin Abdullah, *Islamic Studies,* h. 10.

sangat ambigu, karena banyaknya muatan yang beragam dalam Islam, sehingga pembatasan wilayah kajian memang niscaya dilakukan.[13]

Untuk membedakan antara "filsafat" secara umum dan "filsafat Islam" secara khusus, Amin membuat analogi dengan pembedaan antara ilmu murni (*pure science*) dan ilmu terapan (*applied science*). Menurutnya, orang yang bergelut dalam ilmu terapan harus mengetahui ilmu murni. Sebaliknya, orang yang bergelut dalam ilmu murni tidak mesti harus ahli dalam ilmu terapan. Ilmu murni, seperti formulasi matematika 2 x 2 = 4, berlaku umum, meski dalam terapannya agaknya mengalami pergeseran.[14] Dari pembedaan dan analogi ini, kita bisa menyimpulkan bahwa, menurutnya, "filsafat" secara umum adalah ilmu murni yang berlaku dalam berbagai bidang keilmuan, meski terkadang mengalami pergeseran dan penyesuaian, sedangkan "filsafat Islam" secara khusus adalah ilmu terapan, yaitu filsafat umum yang "premis-premis"nya berlaku umum, sehingga bisa diterapkan dengan berbagai penyesuaian dalam konteks Islam, selama membahas isu-isu metafisika, epistemologi, dan etika secara lebih mendalam, karena logika yang dominan di dalamnya. Pergeseran ilmu murni ke ilmu terapan mirip dengan pergeseran normativitas ke historisitas yang diwarnai dengan adanya "jurang" karena—jika dilihat dari kondisi perguruan tinggi, misalnya—perbedaan situasi, kondisi, khazanah perpustakaan, kelengkapan peralatan laboratorium, kekayaan SDM, dan sebagainya.[15]

2. Obyek Kajian Filsafat Islam

Menurut Amin, wilayah kajian filsafat Islam meliputi tiga domain, yaitu: epistemologi (teori ilmu, *nazhariyyat al-ma'rifah*), metafisika (*mâ warâ' al-thabî'ah*), dan etika (*al-falsafah al-akhlâqiyyah*). Berikut dikemukakan pandangannya tentang tiga obyek kajian filsafat Islam ini.

---

[13]M. Amin Abdullah, *Islamic Studies,* h. 11.
[14]M. Amin Abdullah, *Islamic Studies,* h. 13.
[15]M. Amin Abdullah, *Islamic Studies,* h. 13.

a. Epistemologi (*Nazhariyyat al-Ma'rifah*)[16]

Berbeda dengan epistemologi Barat, epistemologi dalam konteks filsafat Islam, menurut Amin, memiliki karakteristik tertentu. Dalam taksonomi keilmuan Islam, sufisme atau mistisisme secara jelas diakui wilayahnya. Dengan merujuk penelitian John Bousfield tentang filsafat Islam di Asia Tenggara, ia sependapat bahwa dalam filsafat Islam, wilayah metafisika, epistemologi, dan etika bisa saja menyatu dalam bentuk mistik. Tiga wilayah filsafat Islam itu memang harus jelas batas, terutama untuk kepentingan apa yang diistilahkannya, "klarifikasi keilmuan", yaitu pijakan yang jelas berbeda, namun dalam bentuknya bisa ketiga wilayah tersebut mengambil bentuk mistik. Alasan lain, karena, menurutnya, memang bisa dijelaskan hubungan antara mistisisme dan epistemologi. Dalam kajian filsafat Islam, ditemukan eksistensialisme Islam dengan model *al-'ilm al-hudhûrî* (pengetahuan dengan kehadiran; *knowledge by presence*).[17] Aliran epistemologi dalam Islam ini mengasumsikan bahwa pengetahuan bisa diperoleh dengan penginderaan batin manusia, bukan semata dari olah rasio. Epistemologi ini semula berakar dari al-Suhrawardî (1155-1191 M), kemudian disempurnakan oleh Mulla Shadra (1571-1640 M). Kedua meneruskan pemikiran para filosof Islam terdahulu, yaitu al-Fârâbî, Ibn Sînâ, al-Ghazâlî, dan Ibn Rusyd.[18]

Epistemologi berurusan dengan teori ilmu pengetahuan, termasuk teori kebenaran. Dalam hal ini, Amin menyebutkan bahwa teori kebenaran yang dominan dalam epistemologi

[16]Epistemologi adalah bagian dari bahasan filsafat ilmu, di samping aspek ontologis yang membahas hakikat ilmu dan aksiologis yang membahas manfaat ilmu. Epistemologi membahas secara kritis tentang hakikat mengetahui secara umum, proses memperoleh ilmu pengetahuan, sumber, prosedur, tolok ukur kebenarannya, dan sarana/teknik memperolehnya. Carr dan D.J. O'connor dalam *Introduction to the Theory of Knowledge* (*Introduction to the Theory of Knowledge*, (Sussex/ Great Bitain: The Harvester Press Limited, 1982), h. 1-2. Lihat Roderick M. Chisholm, *Theory of Knowledge*, (New Jersey: Prentice Hall, Inc., 1989), h. 1. Lihat problem-problem epistemologis, dalam M. Amin Abdullah, *Islamic Studies,* h. 117-118.

[17]M. Amin Abdullah, *Islamic Studies,* h. 14-15.

[18]M. Amin Abdullah, *Islamic Studies,* h. 17.

Barat adalah teori korespondensi, yaitu bahwa kebenaran hanya dibatasi oleh kesesuaian antara subyek dan obyek. Dalam teori ini, subyek dan obyek dipisahkan secara tegas. Kerangka epistemologi modern ini diletakkan oleh Rene Descartes (1596-1650 M). Bahkan, hingga Bertrand Russell, teori kebenaran ini masih dipertahankan. Pola pikir ini merambah teori bahasa, misalnya, diyakini bahwa bahasa adalah sama dengan realitas dunia.[19]

Teori korespondensi ternyata menimbulkan ketidakpuasan. Salah satu kritik penting berasal dari filsafat eksistensialisme, terutama yang diwakili oleh Martin Heidegger (1889-1976 M). Menurut filosof eksistensialis ini, perlu dibedakan secara tegas antara pengetahuan konseptual/ verbal (*conceptual, verbal knowledge*), yaitu pengetahuan yang menekankan pemisahan antara subyek dan obyek di satu sisi, dengan pengetahuan pra-konseptual/ pra-verbal (*preconceptual, preverbal knowledge*), yaitu pengetahuan yang menganggap paradigma pemisahan antara subyek dan obyek sebagai kriteria utama diperolehnya pengetahuan yang valid. Menurut Martin Heidegger, tanpa harus didahului oleh pemisahan antara subyek dan obyek tersebut, manusia telah bisa memperoleh pengetahuan dengan caranya sendiri. Teori korespondensi tidak boleh meremehkan teori-teori kebenaran yang lain.[20]

Sebenarnya, dalam wacana epistemologi ditemukan beberapa teori kebenaran, yaitu: teori kebenaran korespondensi, sebagaimana banyak dikritik oleh Amin di atas, teori koherensi (Brand Blanshard), teori pragmatis (filsuf Amerika umumnya; William James, Charles Peirce, John Dewey), teori kebenaran semantik (Alfred Tarski), atau teori *redundancy* (F.P. Ramsey).[21] Mengapa teori-teori ini, selain teori korespondensi,

---

[19]M. Amin Abdullah, *Islamic Studies,* h. 15.

[20]M. Amin Abdullah, *Islamic Studies,* h. 16.

[21]Lihat Robert C. Solomon, *Introducting Philosophy: A Text With Readings* (New York: Harcourt Brace Jovanovich, Publishers, 1985), h. 166 dst; Brian Carr dan D.J.O'connor, *Introduction to the Theory of Knowledge,* h. 164-185; Paul Horwich, "Truth, theories of", dalam Jonathan Dancy dan Ernest Sosa (eds.), *A Companion to Epistemol-*

tidak dipilih oleh Amin untuk diperhadapkan dengan epistemologi dalam wacana filsafat Islam? Barangkali, hal itu tidak hanya karena teori korespodensi tampaknya dianggap oleh Amin sebagai teori yang paling mendominasi, melainkan juga paling berseberangan jika diperhadapkan dengan wacana epistemologi dalam filsafat Islam. Sedangkan, teori-teori lain, terutama koherensi, misalnya, tampak diterima di kalangan filosof Islam, karena penggunaan logika sangat dominan, tidak hanya dalam teologi, melainkan dalam fiqh, dan hingga batas tertentu, dalam sufisme rasional (*al-tashawwuf al-nazharî*).[22] Akan tetapi, memang, seharusnya ada klarifikasi keilmuan—meminjam istilah Amin sendiri—yang menyangkut sejauh mana standar kebenaran tersebut, baik kebenaran otoritas, koherensi, pragmatis, intuitif, maupun kebenaran konvensi, ada dalam khazanah pemikiran filsafat Islam.

Kritik atas teori korespondensi dikemukakan oleh Amin sebagai langkah untuk menegaskan bahwa standar kebenaran lain, yaitu kebenaran intuitif melalui epistemologi *al-'ilm al-hudhûrî*, yang harus diakui keberadaan dan kebenaran dalam filsafat Islam. Paradigma epistemologis ini diabaikan dalam diskursus filsafat di Barat.

Pemikiran Muhammad 'Âbid al-Jâbirî (w. 2010), seorang pemikir asal Maroko, berpengaruh kuat dalam penjelasan Amin tentang kondisi pemikiran epistemologi dalam tidak hanya filsafat Islam, melainkan secara umum, dalam tradisi pemikiran Arab-Islam. Menurut al-Jâbirî, terutama dalam karyanya, *Bun-yat al-'Aql al-'Arabî* (Struktur Nalar Arab), ada tiga varian pemikiran epistemologi yang dominan dalam

---

ogy (Massachusetts: Blackwell, 1993), h. 509-515. Di samping itu, meski tampak bisa tidak diakui, kebenaran sering juga diukur dengan kebenaran otoritas, kebenaran intuitif, dan kebenaran konvensi (kesepakatan). Dalam konteks ajaran agama, dua teori kebenaran ini dalam batas tertentu diakui oleh kalangan tertentu. Lihat, untuk kasus ilmu kalâm, dalam Wardani, *Studi Kritis Ilmu Kalam: Beberapa Isu dan Metode* (Banjarmasin: IAIN Antasari Press, 2013), h. 63-79.

[22]Lihat uraian Muhammad 'Abid al-Jâbirî tentang epistemologi '*irfânî* dalam karyanya, *Bun-yat al-'Aql al-'Arabî: Dirâsah Tahlîliyyah Naqdiyyah li Nuzhum al-Ma'rifah fî al-Tsaqâfah al-'Arabiyyah* (Beirut: al-Markaz al-Tsaqâfî al-'Arabî, 1993).

kultur Arab-Islam, yaitu epistemologi *bayânî* (eksplanatif), '*irfânî* (intuitif), dan *burhânî* (demonstratif). Amin mencoba "membedah" aspek-aspek epistemologi dari tiga varian epistemologi ini, yaitu dari aspek sumber, metode, pendekatan, kerangka teori, fungsi akal, tipe argumen yang dikembangkan, tolok-ukur validitas keilmuan, prinsip-prinsip dasar, kelompok ilmu pendukung, dan hubungan subyek-obyek.[23] Tidak hanya berhenti pada apresiasi pemikiran al-Jâbirî, Amin bahkan mengangkat model pemetaan epistemologi itu sebagai titik-tolak pengembangan ilmu-ilmu keislaman. Menurut Amin, dengan meminjam penyebutan al-Jâbirî, peradaban Arab-Islam adalah peradaban teks (*hadhârat al-nash*) yang identik dengan pola pikir *bayânî* (ilmu "penjaga budaya teks"). Peradaban ini harus dilengkapi dengan peradaban ilmu (*hadhârat al-'ilm*, dalam hal ini teknik dan komunikasi) dan perdaban filsafat (*hadhârat al-falsafah*).[24] Hubungan ketiganya tidak boleh terpisah, baik dalam pengertian hanya ada satu wujud peradaban (*single entity*) maupun ada beberapa peradaban, tapi terisolasi (*isolated entities*), melainkan harus terintegrasi dan terinterkoneksi.[25]

Pilihan terhadap epistemologi model pemetaan al-Jâbirî dianggap oleh Amin lebih representative dalam konteks Islam, karena memang epistemologi Barat, baik rasionalisme, empirisme, hingga pragmatism dan aliran analitik, tidak bisa disamakan begitu saja dengan epistemologi dalam pemikiran Islam. Epistemologi Islam sangat unik, karena hanya terkait dengan dunia pengalaman religius Islam.[26]

Menurut Amin, epistemologi "modern" dalam pemikiran Barat, seperti terwakili dalam pemikiran Rene Descartes, David Hume, dan Immanuel Kant, cenderung bergeser menjadi filsafat ilmu (*philosophy of science*) "kontemporer". Pergeseran ini ditandai oleh pemikiran Charles Sander Pierce (1839-1914), dan dikembangkan lebih lanjut oleh pemikir baru,

[23]Lihat lebih lanjut dalam M. Amin Abdullah, *Islamic Studies,* h. 215-218.
[24]M. Amin Abdullah, *Islamic Studies,* h. 402.
[25]M. Amin Abdullah, *Islamic Studies,* h. 404-406.
[26]M. Amin Abdullah, *Islamic Studies,* h. 132.

seperti Karl R. Popper, Thomas S. Kuhn, dan Imre Lakatos. Dari fenomena pergeseran paradigma (*shifting paradigm*) di Barat ini, ia menginginkan epistemologi Islam bergeser juga menjadi filsafat ilmu keislaman (*philosophy of Islamic religious sciences*).[27] Apa yang ia maksud dengan "filsafat ilmu" di sini tampaknya bukanlah kajian konseptual secara rinci dan padu tentang ontologi, epistemologi, dan aksiologi, melainkan dalam fakta lebih menitikberatkan pada epistemologi, dan diproyeksikan secara praktis untuk memperbarui ilmu-ilmu keislaman, yang diinginkannya tidak lagi berkutat pada "Islam normatif" melainkan harus digeser ke "Islam historis" dalam istilah Fazlur Rahman, "*hard-core*" (inti ajaran) ke "*protective belt*" (lingkaran/ sabuk pengaman, yaitu pengembangan inti ajaran) dalam istilah Imre Lakatos, "*normal sciences*" (ilmu-ilmu normal) ke "*revolutionary sciences*" (ilmu-ilmu revolusioner) dalam istilah Thomas S. Kuhn, atau "*context of justification*" (konteks justifikasi) ke "*context of discovery*" (konteks penemuan) dalam istilah Karl R. Popper.[28] Meski penyejajaran dua hal ini tidaklah sebanding dengan kompleksitas asumsi-asumsi istilah itu, cetak biru yang bisa disimpulkan dari uraian Amin adalah bahwa ilmu-ilmu keislamaan harusnya memiliki asas *corrigibilty* (bisa dikoreksi) dan *falsifiable* (bisa difalsifikasi). Filsafat ilmu Barat ini diproyeksikan untuk membangun paradigma baru ilmu-ilmu keislaman dalam pola hubungan yang tidak linear atau paralel, melainkan sirkuler. Semua ini meruapakan hasil riset kepustakaan yang dilakukannya selama menjalani program *post-doctoral research* di The Institute of Islamic Studies di McGill University, Kanada, pada 1997-1998. Kelak, setelah itu, ketika Amin berkenalan dengan pemetaan epistemologi al-Jâbirî, pola hubungan sirkuler ilmu-ilmu keislaman tersebut

[27]M. Amin Abdullah, *Islamic Studies,* h. 131. Lihat juga "Preliminary Remarks on the Philosophy of Islamic Religious Science", dalam *al-Jâmi'ah: Journal of Islamic Studies*, no. 61, Th. 1998, h. 1-26. Artikel ini telah diterjemahkan oleh Siti Syamsiatun ke bahasa Indonesia, "Pendekatan dalam Kajian Islam: Normatif atau Historis (Membangun Kerangka Dasar Filsafat Ilmu-ilmu Keislaman" dan menjadi bagian dari bukunya, *Islamic Studies*, h. 26-67.

[28]Lihat kembali artikel M. Amin Abdullah, "Preliminary Remarks…".

dengan ilmu-ilmu umum dijelaskannya sebagai pola hubungan sirkuler *bayânî, 'irfânî*, dan *burhânî*.

Seiring dengan pernyataannya bahwa sumber filsafat Islam adalah al-Qur'an dan al-Sunnah dan seiring juga dengan upayanya menggali epistemologi dari pemikir Muslim, yaitu al-Jâbirî, untuk dikembangkan sebagai dasar pertemuan epistemologis ilmu-ilmu keislaman, seperti diuraikan di atas, Amin menyarankan munculnya penggalian "epistemologi Islami", yaitu pemikiran epistemologi yang digali dari filosof Muslim sendiri yang disintesiskan secara kreatif. Pemikiran epistemologi yang hanya menganut satu aliran akan cenderung rigid dan tidak membebaskan, sehingga perlu apa yang diistilahkannya "sintesis-antisipatif-transformatif". Amin mengandaikan jika al-Ghazâlî, misalnya, bisa mensisntesiskan antara rasionalisme, empirisme, dan metode *kasyf*-nya, epistemologinya akan lebih kaya muatan. Namun, persoalan yang segera menghadang adalah bagaimana menempatkan empirisme dalam Islam yang tidak begitu dikenal. Kondisi ini tentu berbeda dengan rasionalisme (dalam pengertian yang tentu tidak sama persis dengan rasonalisme di Barat) dan *kasyf* yang sudah dikenal umumnya dalam Islam.[29]

b. Metafisika

Amin tidak menuangkan "metafisika" dalam sebuah definisi. Hanya saja, ia menolak jika metafisika diidentikkan dengan "*al-falsafah al-ûlâ*" (filsafat pertama) atau "*mâ warâ` al-thabî'ah*" jika cakupan bahasannya masih terbatas. Apalagi jika istilah ini diterjemahkan ke bahasa Indonesia secara keliru sebagai "bahasan tentang hal-hal yang ada di luar alam semesta", karena terjemahan ini berkonotasi alam gaib.[30] Ia tampaknya tidak mempersoalkan istilah-istilah tersebut jika cakupan bahasannya tidak melulu tentang ketuhanan, karena, sebagaimana diketahui, istilah pertama justeru digunakan

[29]M. Amin Abdullah, *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), h. 261.

[30]M. Amin Abdullah, *Islamic Studies,* h. 18.

oleh al-Kindî, filosof Islam pertama, melalui karyanya, *Fî al-Falsafah al-Ûlâ*. Bahkan, Ibn Rusyd, ketika membahas metafisika, mengemukakan dalil-dalil tentang adanya tuhan, seperti *dalîl al-ikhtirâ'* dan *dalîl al-'inâyah*.[31] Tampaknya, Amin menolak pembatasan metafisika sebagai pembahasan melulu tentang ketuhanan yang dikenal dengan *ilâhiyyât*, suatu istilah yang pernah digunakan oleh kalangan filosof Islam sendiri maupun mutakallimûn. Amin sendiri, dengan merujuk Hasan Hanafî dalam *Dirâsât Islâmiyyah*, pernah menyatakan bahwa kajian lama filsafat Islam mencakup *ilâhiyyât* (metafisika), *thabî'iyyât* (fisika), dan *manthiq* (logika), meski sangat disayangkan tidak menyentuh *insâniyyât* (antropologi).[32] Menurut Hasan Hanafî, memang sejak al-Kindî hingga al-Fârâbî, kajian filsafat Islam tidak memiliki bahasan yang baku, hingga Ibn Sînâ meletakkannya dalam tiga wilayah kajian ini. Tiga wilayah kajian ini semula meruapakan obyek kajian ilmu kalâm, yaitu tentang teori pengetahuan (*nazhariyyat al-ma'rifah*), teori tentang wujud/*being* (*nazhariyyat al-wujûd*), dan *ilâhiyyah* (ketuhanan), di samping *sam'iyyât* (eskatologi).[33] Dari sejarah awal pertumbuhan filsafat Islam dan obyek-obyek kajiannya, bisa diketahui bahwa memang pembahasan tentang ketuhanan menjadi isu utama dalam metafisika, dibuktikan pembahasan ini lahir dari ilmu kalâm, sehingga wajar istilah "metafisika" diidentikkan dengan "*ilâhiyyât*" atau "*al-falsafah al-ûlâ*". Oleh karena itu, bisa dipastikan bahwa Amin tidak mengkritik bahwa aspek penting dalam kajian metafisika adalah tentang ketuhanan, melainkan mengkritik metafisika diidentikkan hanya sebagai wilayah kajian ketuhanan.

Menurut Amin, metafisika bukan sekadar pembahasan tentang ketuhanan, melainkan juga pembahasan tentang

[31]Lihat pembahasan di bab sebelumnya tentang obyek-obyek kajian filsafat Islam.

[32]M. Amin Abdullah, *Falsafah Kalam di Era Postmodernisme* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), h. 119.

[33]Hasan Hanafî, *Dirâsât Falsafiyyah* (Cairo: Maktabat Anjilu/Anglo al-Mishriyyah, 1987), h. 130.

"pandangan hidup" (dipadankan dengan istilah Inggris, *world-view*).[34] Seperti keinginannya untuk "mengcangkokkan"—meminjam istilah yang digunakannya sendiri—ilmu-ilmu umum, termasuk filsafat, ke dalam bangunan ilmu-ilmu keislaman, metafisika dalam kajian filsafat Islam seharusnya menerima masukan dari kajian pragmatism dan filsafat analitik/ filsafat bahasa, yaitu metafisika terkait dengan *world-1view*. Ada dua aliran metafisika yang terkait dengan pandangan hidup, yaitu metafisika monistik dan metafisika pluralistik. Seperti kebiasaannya, isu metafisis ini ditarik ke implikasinya dalam pandangan dan sikap keberagamaan. Yang dimaksud dengan pandangan hidup yang monistik adalah pandangan hidup yang lebih menekankan absolutisme suatu norma, baik norma agama, norma tradisi, maupun norma sosial-politik. Filsafat monisme menekankan keseragaman, sehingga pandangan hidup, model pemikiran, norma, budaya, dan pranata sosial relatif tertutup. Pandangan hidup yang didasarkan atas keseragaman berimplikasi munculnya eksklusivitas, emosional, dan a-historis. Sebaliknya, pandangan hidup yang didasarkan atas metafisika pluralistik bersifat terbuka (*open system*), demokratis, historis, karena ia menganut keenekaragaman nilai.[35]

Praktiknya dalam kajian filsafat Islam, menurut Amin, adalah bahwa tipologi pemikiran metafisik yang mendasari pandangan hidup seperti itu dan implikasi yang dimunculkannya, seperti dalam konteks keberagaman, bisa dijadikan sebagai perangkat analisis (*tool of analysis*) untuk menelaah fenomena historis pemikiran Islam, khususnya pemikiran dan ideologinya. Ini adalah kajian pemikiran,

---

[34]M. Amin Abdullah, *Islamic Studies*, h. 18. Istilah "*world-view*" biasanya diterjemahkan dengan "pandangan-dunia", atau biasanya disebut *weltanschauung*, adalah filosofi (penjelasan yang mendalam) atau konsepsi yang komprehensif tentang semesta dan kehidupan manusia. Pandangan-dunia berisi ide atau keyakinan yang dijadikan kerangka dalam menafsirkan dunia atau berinteraksi dengannya. Lihat Victoria Neufeldt (ed.), *Webster's New World College Dictionary* (USA: Macmillan, 1996), h. 1517, 1540; "world-view", dalam http://en.wikipedia.org/worldview (12 Juni 2012).

[35]M. Amin Abdullah, *Islamic Studies*, h. 18-19.

sehingga merupakan kajian historis, bukan kajian normatif yang merujuk ke sumber teks-teks keagamaan. Mengapa hal ini penting untuk dikaji? Alasannya adalah "tradisi" yang sebenarnya bersifat relatif dalam faktanya bisa "dibakukan", lalu dijadikan patokan yang kaku, padahal "tradisi" adalah historis dan terbuka. Jika diperlakukan kaku seperti itu, itu artinya bahwa "tradisi", meminjam istilah Arkoun, "keluar dari sejarah" (*khârij min al-târîkh*), sehingga, dalam istilah Amin sendiri, "tidak terbuka untuk dirubah dan didiskusikan/ dipertanyakan" (*ghayr qâbil li al-taghyîr wa al-niqâsy*). Pandangan hidup seperti ini akan menumbuhkan sikap anti-demokratis, intoleran, tertutup, dan eksklusif. Pemikiran kritis, menurutnya, tidak akan tumbuh dari pandangan hidup seperti ini, apalagi jika pandangan hidup ini dihadapkan pada derasnya globalisasi ilmu dan budaya. Dari sini, Amin mempertanyakan, seperti dalam isu postmodernisme, apakah di tengah globaliasasi ilmu dan budaya tersebut, pandangan hidup pluralistik berubah menjadi nihilisme yang tidak menganut nilai.[36] Dalam bukunya, *Falsafah Kalam di Era Postmoddrnisme*, ia menyarankan dekonstruksionisme, relativisme, dan pluralisme yang dibawa oleh postmodernisme disikapi dengan slogan yang sering didengar "*act locally and think globally*", dalam hal ini "berbuatlah secara lokal menurut agama-agama masing-masing dan berpikirlah secara global menurut kemanusiaan universal". Penganut agama, menurutnya, tidak perlu a-priori terhadap post-modernisme dan asumsi-asumsi yang dibawanya, karena tidak akan berdampak negatif, malah memperluas cakrawala penganut agama.[37] Itu artinya, sebagai "post-modernis afirmatif",[38] ia

[36]M. Amin Abdullah, *Islamic Studies,* h. 20.

[37]M. Amin Abdullah, *Falsafah Kalam,* h. 112.

[38]Sikap terhadap post-modernisme bisa dibedakan menjadi dua. Pertama, sikap skeptis yang menganggap post-modernisme menganut pluralisme radikal yang berakibat nihilisme, seperti dianut oleh tokoh-tokoh strukturalisme Perancis, semisal Michel Foucoult dan Roland Barthes, tokoh dekonstruksi (Derrida), neo-pragmatisme (Richard Rorty, atau Lyotard). Kedua, sikap afirmatif yang menganggap bahwa pluralisme tidaklah sama dengan nihilisme, seperti dianut oleh tokoh kosmologi dan fisika baru, kalangan ekolog, pendukung *New Age*, pendukung feminism, dan kalangan agamawan fundamentalis. Di antara penulis tentang post-modernisme yang

tidak begitu mengkhawatirkan munculnya nihilisme sebagaimana akibat pandangan hidup metafisis yang pluralistik itu.

c. Etika (*al-Falsafah al-Akhlâqiyyah*)

Etika (*al-falsafah al-akhlâqiyyah*) merupakan salah satu obyek kajian dalam filsafat Islam. Namun, sayangnya, kajian ini sering dilupakan, baik para era klasik maupun kontemporer. Amin menyitir pernyataan Ahmad Mahmûd Shubhî dalam *al-Falsafah al-Akhlâqiyyah fî al-Fikr al-Islâmî* tentang betapa kajian ini dilupakan oleh tokoh-tokoh penting Islam, seperti Ibn Khaldûn dan Ibn Sha'îd al-Andalusî, yang ketika mengemukakan klasifikasi ilmu-ilmu yang dikembangkan oleh bangsa Arab, tidak menyinggung sedikitpun pentingnya etika dalam bangunan ilmu-ilmu keislaman.

Kritik Amin terhadap kondisi pengkajian tentang etika selama ini terkesan unik, karena pemikiran keagamaan, di mana etika termasuk di dalamnya, dianggap "melupakan faktor *historisitas kekhalifahan*".[39] Istilah "historisitas kekhalifahan" dilawankan dengan "normativitas kekhalifahan budaya Muslim".[40] Sepanjang pengetahuan penulis, Amin tidak pernah mengklarifikasi pengertian frase "normativitas/historisitas kekhalifahan" terutama dalam konteks pemikiran etika dalam Islam. Namun, dari kritiknya terhadap berbagai bentuk pemapanan, "kekhalifahan" barangkali dimaksudkan sebagai bentuk kemapanan dan dominasi penafsiran terhadap ajaran normatif Islam, baik oleh kalangan Sunnî maupun Syî'ah, di mana faktor kekuasaan mengambil peran penting. Implikasi dari pemapanan tersebut adalah bentuk pemikiran etika ditafsirkan sebagai tawaran satu-satunya oleh aliran

---

dihadapkan pada agama, Akbar S. Ahmed, penulis *Post-modernism and Islam*, adalah post-modernis afimatif, sedangkan Ernest Gellner, penulis *Post-modernism, Reason, and Religion* dan Huston Smith, penulis *Beyond the Post-modern Mind*, adalah post-modernis skeptis. Lihat ulasan tiga buku ini dalam Ahmad Sahal, "Agama dan Tantangan Pascamodernisme", dalam *Islamika*, No. 2, Oktober-Desember 1993, h. 66-73.

[39]M. Amin Abdullah, *Islamic Studies,* h. 20.

[40]M. Amin Abdullah, *Islamic Studies,* h. 22 fn. 25.

keagamaan dan politis yang dominan. Dalam konteks seperti ini, ia mengkritik etika normatif yang dipahami absolut, baik dari teks kitab suci maupun "tradisi" dalam pengertian pemikiran ulama terdahulu, nenek moyang, keluarga, maupun suku.[41]

Menurut Amin, ada tiga wilayah kajian etika dalam kajian kontemporer yang seharusnya dipertimbangkan dalam kajian filsafat Islam. Pertama, kajian etika normatif (*normative ethics*), yaitu kajian tentang aturan-aturan tingkah laku (*moral code*), seperti etika profesi dan batasan tindakan yang etis dan tidak etis. Kedua, kajian etika terapan (*applied ethics*), yaitu kajian tentang pandangan hidup atau cara hidup tertentu, seperti etika Muslim, etika Kristen, etika Jawa, dan etika Buddhis. Ketiga, kajian *meta-ethics*, yaitu kajian atau penelitian tentang *way of life* suatu kelompok atau individu dalam wilayah etika terapan. Kajian etika dalam filsafat Islam selama ini, menurutnya, hanya menyentuh kajian etika normative dan etika terapan, belum menyentuh kajian *meta-ethics*. Dengan tawaran terakhir, diharapkan diskursus tentang etika terbuka, sehingga keberagamaan terasa lebih inklusif.[42]

Contoh kajian *meta-ethics* adalah apa yang ditunjukkannya sendiri melalui disertasi *The Idea of Universality of Ethical Norms in Ghazali and Kant*. Fokus kajian disertasi ini adalah membandingkan pemikiran etika kedua tokoh ini dan mencoba melacak perbedaan antara keduanya melalui sistem pemikiran (*system of though*). Di sini, sistem etika dilihat sebagai cermin pola pikir. Etika tidak hanya berurusan dengan "baik" dan "buruk", melainkan menyangkut bidang yang luas. Merujuk kepada Alasdair Macintyre, Amin mengatakan bahwa etika juga menyangkut analisis konseptual mengenai hubungan yang dinamis antara manusia sebagai subyek yang aktif dengan pikiran-pikirannya sendiri, dengan dorongan dan motivasi dasar tingkah lakunya, dengan cita-cita dan tujuan hidupnya, serta dengan perbuatan-perbuatannya.

[41]M. Amin Abdullah, *Islamic Studies,* h. 20.
[42]M. Amin Abdullah, *Islamic Studies,* h. 21-22.

Kesemuanya ini mengandaikan interaksi yang dinamis antara satu dengan yang lain. Interaksi itu mencerminkan etika seperti organisme yang hidup dan berlaku secara aktual dalam kehidupan pribadi, kelompok, dan masyarakat.[43]

Dari uraian di atas, jelas bahwa, menurut Amin, obyek kajian sesungguhnya dalam filsafat Islam adalah epistemologi, metafisika, dan etika. Tentang logika, sebagaimana dalam kutipan pernyataannya yang dikemukakan sebelumnya, ia menganggap bukan obyek kajian filsafat, melainkan esensi filsafat itu sendiri. Meskipun tidak dianggap sebagai obyek kajian tersendiri dalam filsafat, logika, dalam penilaian Amin, relatif bisa diterima oleh kalangan Muslim dibandingkan dengan metafisika. Ketika al-Ghazâlî dalam *Tahâfut al-Falâsifah* mengkritik filsafat, aspek yang diserang adalah metafisika Ibn Sînâ, tidak termasuk logika.[44] Bahkan, Ibn Taymiyah yang dikenal getol mengkritik logika melalui karyanya, *Naqdh al-Mantiq* dan *al-Radd 'alâ al-Manthiqiyyîn*, ketika menggarisbawahi pentingnya qiyâs tidak bisa meninggalkan logika Aristoteles sama sekali.[45] Memang, sangat disayangkan, kritik tersebut dipahami secara keliru sebagai kritik terhadap filsafat secara keseluruhan, yang berimplikasi kurangnya minat kaum Muslimin terhadap filsafat. Perguruan tinggi Islam di Tanah Air tidak memasukkan filsafat Islam sebagai matakuliah yang diajarkan, kecuali, dalam catatan Amin, di strata dua (S2) di IAIN Sunan Kalijaga dan IAIN Syarif Hidayatullah dalam 5 tahun terakhir (sekitar 1983).[46]

---

[43]M. Amin Abdullah, *Studi Agama*, h. 293. Lihat lebih lanjut disertasinya, *The Idea of Universality of Ethical Norms in Ghazali and Kant* (Turki: Türkiye Diyanet Vakfi, 1992). Edisi bahasa Indonesia: *Antara al-Ghazali dan Kant: Filsafat Etika Islam* (Bandung: Mizan, 2002).

[44]M. Amin Abdullah, *Studi Agama*, h. 231.

[45]M. Amin Abdullah, *Studi Agama*, h. 317.

[46]M. Amin Abdullah, *Studi Agama*, h. 231. Amin mengemukakan hal ini dalam sebuah artikel di jurnal yang kemudian dimuat di bukunya ini, *Studi Agama*, yang berjudul, "Kajian Filsafat di Perguruan Tinggi Islam di Indonesia", dalam *Akademika*, Universitas Muhammadiyah Surakarta, No. 08, Th. VI, Oktober 1988. Filsafat Islam sebagai matakuliah dan sebagai jurusan, menurut catatan Nanang Tahqiq, diajarkan dan dibuka di IAIN memang pada tahun 1980-an. Meskipun pada era 1970-an, filsafat

Tentang estetika (keindahan), Amin juga tidak memasukkannya sebagai obyek kajian filsafat Islam. Wilayah kajian ini ada dalam tashawuf, seperti terlihat pada puisi religius Jalâl al-Dîn al-Rûmî dan M. Iqbal. Seyyed Hossein Nasr adalah pemikir kontemporer yang banyak memberikan perhatian terhadap seni, bahkan mengaitkannya dengan spiritualitas, dalam bukunya, *Spiritualitas dan Seni Islam*. Posisi estetika dalam kajian tashawuf tampaknya di mata Amin dianggap cukup dalam hal menunjukkan bahwa keindahan tetap mendapat tempat dalam Islam, meskipun ia tetap menyayangkan bahwa kajian ini masih kurang memperoleh perhatian dari kalangan filosof. Padahal, para filosof Yunani menempatkan ide "kebenaran" di bawah ide "keindahan". Hal itu, karena, menurutnya, keindahan adalah *joint product* (produksi bersama yang lebih subtil) antara akal pikiran, perasaan, imajinasi, kreativitas, imitasi, dan sebagainya. Bahkan, menurut Alfred North Whitehead, sebagaimana dikutip oleh Amin, keindahan lebih luas daripada kebenaran, karena kebenaran hanya menghubungkan antara yang terlihat (*appearance*) dan yang sebenarnya (*reality*) yang biasa diuraikan lewat susunan kata-kata (*proposition*), sedangkan keindahan tidak tergambarkan oleh ungkapan kata-kata. Nah, alasan yang mendasari mengapa dimensi "tak terkatakan" ini tidak masuk dalam kajian filsafat Islam klasik adalah karena *concern* utamanya pada perdamaian antara "agama" dan "filsafat".[47] Itu artinya, menurutnya, fokus perhatian filsafat Islam klasik sudah tersedot oleh isu tentang "kebenaran", sebagaimana terlihat dengan jelas, misalnya, dari kritik tajam

---

Islam diajarkan di Fakultas Ushuluddin, melalui buku-buku Harun Nasution, materinya tidak diajarkan secara mendalam, karena tujuan buku Harun adalah sebagai pengantar awal dan pengenalan kajian-kajian Islam. Pada tahun 1982, atas prakarsa Harun, jurusan Aqidah Falsafah (AF) dibuka di Fakultas Ushuluddin IAIN Syarif Hidayatullah. Namun, inisiasi ini mendapat kendala, baik dari segi materi perkuliahan maupun tenaga pengajar. Pada 1985, jurusan ini mengeluarkan lulusannya. Dalam penilaian Nanang Tahqiq, alumni 1980-an hingga 1990-an tidak layak disebut ahli filsafat Islam, karena materi yang diajarkan tidak representatif. Nanang Tahqiq, "Kajian dan Pustaka Falsafat Islam di Indonesia", dalam *Ilmu Ushuluddin: Jurnal Himpunan Peminat Ilmu-ilmu Ushuluddin (HIPIUS)* Jakarta, Vol. 1, No. 6, Juli 2013, h. 510-512.

[47]M. Amin Abdullah, *Dinamika Islam Kultural* (Bandung: Mizan, 2000), h. 218-223.

al-Ghazâlî terhadap metafisika kalangan filosof Islam peripatetik, seperti Ibn Sînâ, dan dari *counter* Ibn Rusyd terhadap kritik tersebut.

3. Sumber Filsafat Islam

a. al-Qur'an

Al-Qur'an merupakan sumber utama pemikiran filsafat Islam. Hal ini tampak dari dua definisi filsafat Islam yang dikemukakannya. Definisi pertama (1999) menyebut dengan jelas filsafat Islam sebagai kebudayaan atau peradaban Islam, yaitu sebagai "cara berpikir, mentalitas, dan perilaku yang diilhami oleh norma-norma dan ajaran-ajaran al-Qur'an dan al-Sunnah". Dalam definisi lain dalam tulisannya yang tampaknya belakangan yang dikemukakannya, meski tidak secara eksplisit menyebut al-Qur'an dan al-Sunnah sebagai sumber, secara analogis, dengan menyebut filsafat Islam sebagai "hasil produk sejarah budaya manusia Muslim", dapat dipahami bahwa budaya Muslim itu pada tingkat idealitasnya tentu bersumber dari al-Qur'an dan al-Sunnah. Namun, dalam definisi kedua, diperjelas bahwa filsafat Islam mempersoalkan tiga isu pokok, yaitu epistemologi, metafisika, dan etika. Dalam tulisannya (1991), "Aspek Epistemologis Filsafat Islam",[48] ketika baru saja pulang dari Turki menyelesaikan pendidikan doktornya, ia lebih tampak menekankan pentingnya peran al-Qur'an dalam pengembangan pemikiran filsafat Islam.

Alasan mendasar dari penegasannya akan pentingnya posisi al-Qur'an adalah sebagai berikut:

Pertama, keterbatasan tawaran pemikiran dari filsafat Yunani yang selama ini disebut-sebut sebagai sumber filsafat Islam. Dalam isu epistemologi, misalnya, pemikiran Plato terlalu mengarah kea rah transenden, ke arah dunia "idea" yang tidak berubah-ubah, kekal, a-historis, sehingga bersifat

[48]Artikel ini semula disampaikan di Kelompok Pengkajian Filsafat Islam (KPFI) IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, pada 28 September 1991, kemudian diterbitkan di *al-Jâmi'ah: Majalah Ilmu Pengetahuan Agama Islam*, IAIN Sunan Kalijaga, No. 50, 1992. Artikel ini kemudian diterbitkan sebagai bagian dari bukunya, *Studi Agama*.

kontemplatif. Oleh sebagian pengamat, kecenderungan ini menyebabkan etos ilmu pengetahuan empiris terhambat. Sebaliknya, pemikiran Aristoteles yang bertolak dari induksi empiris yang dikatakan selangkah lebih maju daripada pemikiran Plato juga dikritik tajam oleh Francis Bacon (1561-1626 M).[49]

Kedua, keterbatasan tawaran pemikiran filsafat Islam sendiri. Persoalannya adalah jika filsafat Islam bersandar kepada pemikiran-pemikiran Yunani itu saja, kritik-kritik yang dialamatkan kepada Plato dan Aristoteles tersebut sama artinya dengan kritik-kritik terhadap filsafat Islam, meskipun dalam filsafat Islam, tidak seluruh bangunan pemikirannya ditimba dari filsafat Yunani. Salah satu pemikiran orisinal filosof Islam adalah filsafat kenabian. Selanjutnya, meski terdapat orisinalitas pemikiran dalam filsafat Islam, sikap kita, menurut Amin, seperti halnya kritik terhadap pemikiran Yunani, adalah juga bersikap kritis terhadap rumusan pemikiran filosof-filosof Muslim. Namun, dalam kenyataannya, kritik terhadap filsafat Islam bukan pada teori epistemologi, melainkan metafisika. Akibatnya kemudian adalah berkembangnya teologi rasional kalâm al-Ghazâlî. Arus transendentalisme ini berpengaruh terhadap pola pikir kaum Muslim. Kajian epistemologi yang seharus bersifat kritis historis ditarik ke wilayah rasional teologi Islam dan metafisika kontemplatif. Keterbatasan pemikiran filsafat Islam terlihat, misalnya, sekali lagi dalam epistemologi, dalam kajian filsafat Islam modern.[50] Epistemologi Islam sarat dengan dominasi kalâm dan sufisme, seperti tampak pada al-Ghazâlî, dan terkesan dangkal, karena dalam pemikiran Islam, wilayah epistemologi, etika, dan metafisika menyatu. Pemikiran epistemologi Islam tidak bisa menyahuti spektrum kajian epistemologi yang sesungguhnya lebih luas.[51]

[49]M. Amin Abdullah, *Studi Agama*, h. 254.
[50]M. Amin Abdullah, *Studi Agama*, h. 254.
[51]M. Amin Abdullah, *Studi Agama*, h. 250-253.

Ketiga, kritik terhadap filsafat Barat. Menurut Amin, paradigma Barat dalam menjelaskan filsafat cukup menimbulkan citra negatif di kalangan kaum Muslimin. *Falsafatunâ* karya Muhammad Bâqir al-Shadr (Syî'ah) yang telah diterjemahkan ke bahasa Indonesia (1991), misalnya, hanya mengkaji epistemologi rasionalisme, sedangkan empirisme dianggap berkaitan langsung dengan materialisme-komunisme. Empirisme dikonotasikan dengan positivisme yang berkembang di Barat, yang kemudian berimplikasi pada materialisme-komunisme yang meniadakan etika dan metafisika. Kesalahan dalam memahami empirisme oleh kalangan Muslimin disebabkan oleh "Barat sentris" yang mendominasi kajian filsafat.[52] "Ada yang hilang" (*something lost*) yang dimaksudkan oleh Amin adalah distorsi pemaknaan empirisme oleh paradigma Barat dalam kajian filsafat, sehingga hal itu menimbulkan citra yang tidak utuh di mata kaum Muslimin. Empirisme sesungguhnya adalah studi-studi empiris yang didasarkan atas data (*based on data*). Pemahaman ini malah sealur dengan al-Qur`an dalam bahwa dalam dunia empirislah justeru ada bukti-bukti kebesaran Tuhan, sehingga hal ini tidak menjurus ke atheisme. Empirisme bisa dikembangkan menjadi studi empiris berbasis data terhadap berbagai bidang kehidupan yang tidak lepas dari kerangka moralitas al-Qur`an.[53]

Melalui kritiknya terhadap filsafat Yunani dengan dominasi pemikiran Plato dan Aristoteles yang memiliki keterbatasan, terhadap filsafat Islam di tangan filosof Muslim yang cenderung didominasi oleh epistemologi kalâm dan sufisme, dan dominasi filsafat Barat yang tidak memberikan penggambaran yang utuh tentang epistemology sesungguhnya, dari sini Amin menawarkan solusi al-Qur'an. Dengan nada kritisnya terhadap epistemologi Platonis dan

---

[52]Tentang bagaimana kegelisahan akademik Amin berkaitan dengan tidak seimbangnya antara kajian Barat terhadap Timur (orientalisme) dan kajian Timur terhadap Barat (oksidentalisme), lihat tulisannya, "Kita Juga Memerlukan Oksidentalisme", dalam *Studi Agama*, h. 211-215.

[53]M. Amin Abdullah, *Studi Agama*, h. 255-256.

Neoplatonis yang mendominasi pemikiran Islam ini sebagai "reduksi" ajaran al-Qur'an, ia mengatakan,

> *Kita sepakat bahwa kitab suci al-Qur'an bukanlah buku filsafat. Tapi, begitu manusia mencoba untuk memahami al-Qur'an dan menafsirkannya, maka mulailah muncul berbagai aliran pemikiran. Aliran pemikiran manusia Muslim inilah yang menjadi obyek kajian ilmu-ilmu agama dan sosial. Berdasarkan anggapan dasar ini kita dapat mengatakan bahwa filsafat dan epistemologi Islam yang berkecenderungan Platonis dan Neoplatonis, agaknya mereduksi keutuhan ajaran al-Qur'an.*[54]

Dari kutipan di atas, tampak bahwa, menurut Amin, sebenarnya ada ajaran al-Qur'an yang sejati, tidak sebagaimana dimanipulasi oleh tokoh-tokoh aliran, yang menjadi dasar pengembangan pemikiran filsafat dalam Islam. Meski al-Qur'an bukanlah buku filsafat, ia bisa menjadi inspirasi atau titik-tolak pemikiran kreatif. Sebagai contoh tentang bagaimana empirisme dalam pengertiannya sesungguhnya sejalan dengan ajaran al-Qur'an adalah kisah al-Qur'an tentang Nabi Ibrâhîm mencari Tuhan. Dalam proses pencarian metafisis sekalipun, Nabi Ibrahim masih menggunakan peralatan inderawi. Al-Qur'an tidak menafikan pentingnya penyeledikan empiris untuk mencapai rumusan yang bersifat abstrak, fundamental, dan universal. Oleh karena itu, Amin menyarankan agar dalam studi al-Qur'an, juga dilakukan studi empiris, baik yang berkaitan dengan fakta alam (fisika, astronomi, dan iptek secara umum) maupun kehidupan manusia (psikologi, ekonomi, antropologi, sejarah, sosiologi, dan komunikasi). Dalam konteks ini, kajian empiris-interdisipliner diperlukan untuk mengungkap ayat-ayat *kawniyyah* (ayat yang berkaitan dengan fenomena alam). Memang, di samping ayat *kawniyyah*, al-Qur'an juga memuat ayat yang bersifat ajaran normatif yang berkaitan dengan spiritualitas dan moralitas. Dalam hal ini, kajian ayat *kawniyyah* yang masih berserak dalam beberapa kajian harus diikat dengan aspek normatif al-Qur'an.[55]

[54]M. Amin Abdullah, *Studi Agama*, h. 256.
[55]M. Amin Abdullah, *Studi Agama*, h. 256-257.

Selanjutnya, dimensi empiris al-Qur'an itu dicoba dituangkan oleh Amin dalam skema-skema filsafat. Dalam contoh kisah al-Qur'an tentang pencarian Tuhan yang dilakukan oleh Ibrâhîm, al-Qur'an menekankan aspek "proses", tidak hanya "fondasi" (keyakinan yang sifatnya kekal), sama ketika al-Qur'an berbicara tentang berbagai proses, seperti proses kejadian manusia, proses kejadian binatang, dan proses kejadian manusia. Nabi Ibrâhîm melalui proses yang panjang dalam menemukan iman yang benar. Setidaknya, al-Qur'an selalu menghubungkan "proses" dengan "kekalan" secara dialektis. Apa yang dimaksud oleh Amin dengan "proses", terkandung di dalamnya ide tentang perubahan, sedangkan dalam "fondasi" atau "kekekalan", terkandung ide kemapanan dan tidak adanya perubahan. Secara psikologis, "proses" menyediakan kepada manusia berbagai alternatif, sedangkan "kekekalan" menyediakan seperti rumus baku 2 x 2 = 4 dalam matematika. Padahal, hitungan matematika saja mendapat tantangan dari filosof analitik dan filosof pragmatis. Filsafat ilmu, menurut Amin, lebih cenderung kepada pilihan "proses" dibandingkan "fondasi". Hal-hal yang mapan mulai dipertanyakan, seperti masukan dari sejarah ilmu pengetahuan (*history of science*) dan sosiologi ilmu pengetahuan (*sociology of science*). Ilmu-ilmu normal (*normal sciences*) mulai digeser ke ilmu-ilmu revolusioner (*revolutionary sciences*).[56] Ulasan Amin yang begitu panjang ini memang terasa unik dan rumit, hanya untuk dalam menjelaskan kesejajaran antara ide "proses" dalam al-Qur'an dengan ide "proses" dalam tinjauan filsafat. Inti yang mendasari semua adalah kritiknya atas kemapanan, karena dalam pembeberan al-Qur'an tentang bukti-bukti empiris menuju "fondasi" (kebenaran iman yang ditawarkan) melalui ayat-ayat *kawniyyah*, manusia dihadapkan pada tawaran-tawaran.

Bagaimana al-Qur'an sebagai sumber pemikiran filsafat dalam Islam, Amin menunjukkan bahwa di samping dimensi

[56]M. Amin Abdullah, *Studi Agama*, h. 257-258.

dzikr (Q.s. al-Ra'd: 28) sebagai dimensi spiritualitas, al-Qur'an juga memuat "dimensi kuriositas al-Qur'an", yaitu melalui dorongannya terhadap rasa ingin tahu yang mendalam agar manusia menggali dan mempelajari alam semesta. Di antara ayat yang dirujuk oleh Amin berkaitan dengan dimensi kuriositas al-Qur'an adalah Q.s. al-Kahfi: 109 berikut:

قُل لَّوۡ كَانَ ٱلۡبَحۡرُ مِدَادٗا لِّكَلِمَٰتِ رَبِّي لَنَفِدَ ٱلۡبَحۡرُ قَبۡلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَٰتُ رَبِّي وَلَوۡ جِئۡنَا بِمِثۡلِهِۦ مَدَدٗا ١٠٩

Katakanlah: "Sekiranya lautan menjadi tinta untuk (menulis) kalimat-kalimat Tuhanku, sungguh habislah lautan itu sebelum habis (ditulis) kalimat-kalimat Tuhanku, meskipun Kami datangkan tambahan sebanyak itu (pula)".

Yang dimaksud dengan "tinta" (*midâd*) dari air laut untuk menulis "kalimat-kalimat Allah" (firman dan ilmu-Nya) dalam ayat di atas, menurut pemahaman Amin, secara metaphor (perumpamaan, ibarat) adalah tantangan al-Qur`an agar manusia mempelajari alam dan menemukan hukum-hukum di dalamnya, baik hukum alam fisika maupun hukum sosial. Namun, pencarian manusia tidak akan mencapai batas "final". Dengan demikian, ayat ini menegaskan tentang dimensi "proses" panjang atau kuriositas al-Qur`an. "(Menulis) kalimat-kalimat Allah" dalam ayat di atas mengandung pengertian "meneliti dan menyelidiki lewat *trial and error* untuk menemukan rumusan hukum-hukum reguleritas yang melekat dalam karya dan kreativitas Tuhan yang menjelma dalam bentuk alam semesta dan manusia". Menurut Amin, ayat ini menunjukkan bahwa pengetahuan manusia yang bersifat relatif dalam menulis mahakarya Tuhan tidak bisa mencapai finalitas, karena keterbatasan "tinta" manusia akan habis, sebelum mahakarya Tuhan habis tertulis dan terumuskan dalam lembaran-lembaran ilmu pengetahuan yang terkonstruksi secara sistematis. Seandainya tinta dari air laut, lalu ditambah dengan air laut yang baru, manusia akan tetap kehabisan tinta. Ilmu pengetahuan yang berusaha merumuskan hukum-hukum reguleritas kreativitas Tuhan

selalu kehabisan tinta karena banyaknya obyek studi yang perlu dikaji oleh manusia.[57]

Meskipun ayat di atas terbuka untuk ditafsirkan berbeda, Amin memilih penafsiran yang menggugah kuriositas dibandingkan penafsiran *tashghîr* ("mengecilkan", yaitu penafsiran yang menekankan betapa "kecil"-nya manusia di hadapan alam semesta). Penafsiran terakhir ini, menurutnya, cenderung berpotensi menghilangkan ide kausalitas, karena tantangan tadi benar-benar di luar jangkauan kemampuan manusia. Amin tidak bisa memastikan apakah ada hubungan antara penafsiran *tashghîr* ini dengan menghilangnya ide kausalitas dalam teologi Asy'ariyyah. Mungkin juga, sebagaimana komentarnya dengan munculnya aliran pasca-pemahaman al-Qur`an seperti tampak dalam kutipan sebelumnya, ia cenderung menyalahkan aliran teologi ini dalam kemunculan penafsiran *tashghîr*. Ia mensinyalir ada intervensi pemahaman tashawuf dalam teologi Asy'ariyyah. Menurutnya, terdapat "kontradiksi internal" dalam masalah ini, karena jika filsafat Islam yang benar-benar Platonis-rasional ketika masuk ke teologi Asy'ariyyah, ide kausalitas menjadi hilang.[58] Jadi, tampaknya ia melacak menghilangnya ide kausalitas dalam teologi Asy'ariyyah sebagai akibat masuknya tashawuf, karena dalam beberapa tulisannya, seperti dalam disertasinya tentang etika al-Ghazâlî dan Kant, ia mengkritik tajam terhadap menghilangnya ide kausalitas dalam kalâm al-Ghazâlî yang bercorak Asy'ariah dan sufistik.[59] Dalam kaitannya dengan munculnya penafsiran *tashghîr* tersebut, Amin dengan demikian mengkritik penafsiran yang ideologis, sehingga ide al-Qur`an tentang kuriositas yang menantang aktivisme manusia menjadi hilang.

---

[57]M. Amin Abdullah, *Studi Agama*, h. 259.

[58]M. Amin Abdullah, *Studi Agama*, h. 259.

[59]Al-Ghazâlî dikatakan menolak ide tentang kausalitas, baik dalam kaitan dengan alam maupun moralitas. Lihat lebih lanjut M. Amin Abdullah, *The Idea of Universality of Ethical Norms*, h. 71-77.

Untuk menarik pesan al-Qur'an yang otentik, tanpa dimanipulasi oleh kepentingan ideologis, Amin menyarankan "ta'wil ilmiah" (*al-ta'wîl al-'ilmî*), yaitu suatu "pembacaan/ penafsiran yang produktif" (*al-qirâ'ah al-muntijah*), istilah yang sebenarnya dipopulerkan oleh Nashr Hâmid Abû Zayd, dengan mengadopsi perangkat hermeneutika. Yang dimaksud pendekatan hermeneutika adalah gerak melingkar (sirkuler) hermeneutis antara nalar bayânî, 'irfânî, dan burhânî. Dengan cara begini, ada saling mengontrol, mengkritik, dan memperbaiki antara penafsiran yang ditawarkan.[60]

Dalam konteks pengembangan pemikiran filsafat Islam, dalam hubungannya dengan posisi al-Qur'an sebagai sumber inspirasinya, Amin menyarankan, khususnya untuk kepentingan mendongkrak perkembangan ilmu pengetahuan, agar kajian epistemologi, metafisika, dan etika berjalan secara proporsional, karena al-Qur'an sendiri membicarakan ketiga aspek itu juga secara proporsional, tanpa mereduksi yang satu masuk ke wilayah yang lain.[61] Di atas, telah dikemukakan, bahwa menurut Amin, selama ini dalam kajian filsafat Islam, ketiga wilayah itu menyatu.[62]

Meski dalam al-Qur'an ketiga aspek itu ditekankan secara proporsional, dalam praktiknya, ada skala prioritas yang harus didahulukan. Menurutnya, untuk memicu perkembangan ilmu pengetahuan dalam Islam, rekonstruksi bangunan epistemologi diperlukan, tanpa meninggalkan metafisika dan etika, sehingga dengan cara ini, kaum Muslimin menjadi produsen ilmu pengetahuan. Sebaliknya, jika metafisika dan etika menjadi "panglima", kaum Muslimin cenderung menjadi konsumen ilmu pengetahuan.[63]

---

[60]M. Amin Abdullah, *Islamic Studies*, h. 185.
[61]M. Amin Abdullah, *Studi Agama*, h. 260.
[62]M. Amin Abdullah, *Studi Agama*, h. 260.
[63]M. Amin Abdullah, *Studi Agama*, h. 260.

b. al-Sunnah

Pandangan Amin terhadap al-Sunnah (dipadankan dengan istilah "hadîts") sebagai sumber filsafat Islam setidak sedetil pandangannya terhadap al-Qur`an yang sama-sama sebagai sumber filsafat Islam. Sebagaimana akan dibahas nanti, dalam bukunya, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi*, ia menekankan sisi historisitas hadîts Nabi, di mana hingga menjadi koleksi kanonik dalam kitab-kitab hadîts, terjadi proses "intervensi" metodologi hadîts yang diset up oleh para ulama dalam menyaringnya. Dalam proses panjang itu, "tradisi yang hidup" telah bergeser menjadi "hadîts". Namn, bagi Amin, historisitas itu hanya memberikan asas fleksibelitas, karena tuntutan ruang-waktu, tidak berarti kehilangan normativitasnya.

Tulisan Amin yang terkait dengan hadîts adalah "Hadis dalam Khazanah Intelektual Muslim: al-Ghazali dan Ibn Taimiyah (Tinjauan Implikasi dan Konsekuensi Pemkiran)", sebuah makalah yang dipresentasikan dalam Seminar Nasional "Pengembangan Pemikiran terhadap Hadis" yang diselenggarakan oleh Lembaga Pengkajian dan Pengamalan Islam (LPPI) Universitas Muhammadiyah Yogyakarta (UMY) dan Majlis Tarjih PP Muhammadiyah Yogyakarta pada 22-23 Februari 1992. Kesimpulan dari tulisan ini adalah bahwa al-Ghazâlî terlalu longgar dalam memberlakukan seleksi hadîts, karena pemikiran sufismenya yang dominan, sedangkan Ibn Taimiyah terlampau ketat dalam memberlakukan seleksi hadits. Implikasinya dalam pola pikir keagamaan adalah al-Ghazâlî cenderung konservatif, sedangkan Ibn Taimyah cenderung menjadi puritan.[64] Keduanya terjebak dalam pemahaman yang tekstual, pada hadîts bisa dibedakan menjadi dua: "hadîts mutlak" dan "hadîts nisbi". Perlu pendekatan yang lebih komperehensif dengan melibatkan analisis keilmuan lain sehingga pemahaman lebih kontekstual.[65] Produk hadîts, dalam ungkapan Amin, "lentur

[64]M. Amin Abdullah, *Studi Agama*, h. 318-323.
[65]M. Amin Abdullah, *Studi Agama*, h. 315, 323.

dan kenyal" menunjukkan adanya sisi fleksibelitas yang terkait dengan historitas dan adanya sisi mengikat yang terkait dengan normativitasnya.[66]

Dari pendangannya tentang otentisitas hadits dan normativitas-historisitas kandungannya, kita masuk ke isu: apakah ucapan, perbuatan, dan pengakuan Nabi bisa menjadi sumber inspirasi bagi Muslim untuk berfilsafat? Salah satu hadits terkait dengan batasan berpikir manusia adalah sebagai berikut:

تفكروا فى خلق الله و لا تفكروا فى ذاته, فتهلكوا.

Renungilah tentang ciptaan Allah, janganlah merenungi tentang dzat-Nya, karena (jika merenungi dzat-Nya), kalian akan binasa.

Ketika berbicara tentang sejumlah anomali (istilah S. Thomas Kuhn untuk menyebut penyimpangan atau hal pelik dalam ilmu) dalam ilmu kalâm, Amin sepakat dengan Muhammad 'Abduh (ketika mencamtumkan hadîts ini dalam karyanya, *Risâlat al-Tawhîd*), bahwa obyek penelaahan akal manusia bukanlah tentang esensi Tuhan, melainkan sifat-sifat dasar dari segala macam fenomena yang ditemukan dalam kehidupannya. Dari penelitian sifat-sifat dasar ini, ditemukan hukum sebab-akibat (kausalitas) yang melatarbelakanginya, klasifikasi jenis (spesies), dan aturan-aturan yang mengatur kehidupannya. Dengan demikian, penelaahan esensi adalah di luar kemampuan manusia untuk memahaminya.[67] Dengan hadits, Amin mengkritik arah bahasan kalâm yang tidak meneliti fenomena alam dan menemukan hukum-hukum fisika di dalamnya, melainkan terlalu terkuras oleh bahasan tentang dzat Tuhan. Isu ini berkaitan dengan "fenomena" dan "numena" (dalam istilah Kant). Berdasarkan hadits ini, wilayah telaah akal, seperti dipahami oleh 'Abduh, begitu juga Amin, bukanlah telaah metafisis tentang esensi Tuhan, melainkan lewat fenomena alam, tidak hanya menemukan

[66]M. Amin Abdullah, *Studi Agama*, h. 310.
[67]M. Amin Abdullah, *Falsafah Kalam*, h. 86.

keajegan-keajegan hukum-hukum, melainkan dari fenomena menemukan kesimpulan tentang Pencipta. Dari sini, akal manusia sampai kepada numena.[68] Akan tetapi, dalam kondisi ini, akal manusia tetap tidak bisa menemukan esensi dzat Tuhan.

Dari definisi filsafat Islam yang dikemukakan oleh Amin, tampak hadits menjadi rujukan bagi Muslim dalam berpikir, bersikap, dan bertindak (yang biasanya disebut sebagai "kebudayaan Islam" atau "budaya Muslim"). Jika pemikiran, mentalitas, dan tindakan Muslim tersebut menyikapi isu-isu epistemologi, metafisika, dan etika, hasilnya disebut sebagai filsafat Islam. Bahkan, dalam sejarah telah dibuktikan bahwa sosok Nabi mampu menyelesaikan masalah-masalah yang lebih besar, yaitu masalah-masalah kebangsaan. "Solusi kenabian" (*prophetic religious politics*) menjadi kerangka rujukan Muslim dalam aspek-aspek kehidupan, seperti melalui manajemen konflik.[69]

Dalam "jaring laba-laba" berikut yang menggambarkan hubungan secara integratif dan interkonektif antara ilmu-ilmu keislaman dan ilmu-ilmu umum, yang ditawarkan oleh Amin sebagai paradigma keilmuan baru yang secara epistemologis mengiringi proyek alih status IAIN ke UIN, tampak bahwa al-Qur`an dan al-Sunnah menjadi sumber utama, tidak hanya bagi *falsafah* (filsafat) melainkan ilmu-ilmu lain.

---

[68]Bandingkan ide tentang "*numena*" ini dengan ide Rudolf Otto tentang "*numinus*" dalam karyanya, *The Idea of the Holy: an Inquiry into the Non-rational Factors in the Idea of the Divine and Its Relation to the Rational*, trans. John W. Harvey (Oxford: Oxford University Press, 1958), h. 5-7.

[69]Lihat lebih lanjut tulisannya, "Solusi Kenabian dalam Memecahkan Permasalahan Bangsa", disampaikan dalam peringatan Maulid Nabi Muhammad saw di Istana Negara, Jakarta, 21 April 2005 M/ 12 Rabi'ul Awwal 1426 H.

Jaring Laba-laba Keilmuan Teoantroposentrik-Integralistik
Dalam Universitas Islam Negeri

c. Filsafat Barat

Di samping al-Qur'an dan al-Sunnah, filsafat Islam, terutama filsafat Islam kontemporer, juga bersumber dari filsafat Barat, terutama dalam perkembangan terakhir. Amin merujuk kepada pandangan Hasan Hanafî yang menyatakan bahwa filsafat Islam kontemporer mesti bergumul dengan filsafat Barat. Dasar pertimbangannya adalah bahwa karena filsafat Islam klasik bergumul langsung dengan filsafat Yunani, seharusnya filsafat Islam kontemporer juga bergumul dengan filsafat Barat. Hasan Hanafî, sebagaimana dikutip oleh Amin, menyatakan sebagai berikut,

> *Adapun falsafah Yunani, baik yang terkait dengan konsepsi, pilihan kosa-kata maupun cara pemecahannya, tidak lain dan tidak bukan, hanyalah menggambarkan pola pemikiran klasik era Yunani itu sendiri. Pola pemikiran Yunani merupakan pola pemikiran yang berlaku pada era atau penggal sejarah tertentu dalam sejarah pemikiran manusia dan dengan demikian kita tidak boleh hanya berhenti sampai di situ saja untuk selama-lamanya. Filsafat Islam pun, sebenarnya, bukanlah hanya terbatas pda era penggal sejarah*

> *Islam klasik saja. Filsafat Islam merefleksikan gerak pergumulan dialektik antara peradaban Islam dan peradaban yang hidup di sekelilingnya, pada waktu kapan pun. Konsekuensinya, diskursus falsafah Islam era kontemporer seharusnya bergumul dan berhadapan langsung dengan riak gelombang pemikiran dan peradaban Barat. Penggunaan istilah-istilah dan kunci-kunci pemikiran Barat adalah merupakan bangunan yang tak terpisahkan dari diskursus falsafah Islam kontemporer. Jika Ikhwan al-Safa dahulu menganggap penting perlunya penyesuaian antara Syari'ah Islam dan filsafat Yunani, maka pada gilirannya sekarang, saya mengatakan bahwa falsafah Islam perlu bergumul, bersentuhan dan berinteraksi langsung dengan diskursus falsafah yang hidup dalam kebudayaan dan kesadaran Eropa, yang telah berhasil membedah persoalan-persoalan kemanusiaan (antropologi) dan menempatkannya sebagai persoalan yang lebih pokok untuk ditelaah dan dikaji, daripada hanya terjebak pada persoalan-persoalan ketuhanan klasik semata. Dan gagasan pemikiran seperti itulah yang sekarang perlu kita upayakan, yakni, penggeseran wilayah pemikiran yang dulunya hanya memikirkan persoalan-persoalan "teologi" (ketuhanan) klasik kea rah paradigma pemikiran yang lebih menelaah dan mengkaji secara serius persoalan-persoalan "kemanusiaan" (antropologi).*[70]

Menurut Amin, filosof Islam kontomporer, baik Hasan Hanafî, Seyyed Hossein Nasr, Iqbal, Fazlur Rahman, Syed Muhammad Naquib al-Attas, akrab dengan filsafat Barat.[71] Amin mengatakan, "problematika terpokok filsafat Islam kontemporer, khususnya di Indonesia, adalah bagaimana mewujudkan atau mengartikulasikan bentuk pergumulan dan dialog antara kedua sistem berpikir tersebut secara konseptual dan *intelligible* dalam konteks kefilsafatan itu sendiri dan bukan dalam kontes ideologi politik-praktis".[72] Tentu saja, yang dimaksud oleh Amin dengan "dalam konteks kefilsafatan" adalah pergumulan yang ilmiah dan akademis, seperti yang ia contohkan, misalnya, melalui "filsafat ilmu-ilmu keislaman", yaitu sebuah upaya untuk menawarkan paradigma-paradigma dalam filsafat ilmu dalam pemikiran

[70]M. Amin Abdullah, *Islamic Studies,* h. 3-4.
[71]M. Amin Abdullah, *Islamic Studies,* h. 5-6.
[72]M. Amin Abdullah, *Islamic Studies,* h. 6.

filsafat Barat kontemporer untuk diterapkan dalam ilmu-ilmu keislaman. Namun, Amin tidak mengklarifikasi tentang apa yang ia maksud sebagai "konteks ideologi politik-praktis", apakah semisal sekularisme di Barat yang bisa mempengaruhi pandangan politik-praktis.

D. Ide Pembaruan dalam Kajian Filsafat

Sebagai langkah awal dari metode pembaruan dalam filsafat Islam, menurut Amin, adalah mengaitkan pemikiran Islam dengan konteks sosio-kultural yang mengitarinya. Tanpa mengaitkan dengan konteks, tegasnya, tidak akan pernah ada pembaruan.[73]

Pemikiran Islam yang dimaksud oleh Amin ternyata adalah pemahaman atau penafsiran terhadap teks-teks al-Qur'an dan al-Sunnah, karena, sekali lagi, baginya, dari kedua sumber itulah pemikiran Islam dikembangkan. Perlunya mengaitkan teks-teks itu dengan konteks sosio-kultural yang mengitarinya atas dasar alasan, bahwa "teks-teks terbatas" (*al-nushûsh mutanâhiyah*), sedangkan "peristiwa-peristiwa-peristiwa tidak terbatas" (*al-waqâ'i' ghayr mutanâhiyah*).[74]

Dengan kata lain, alasan yang mendasari pentingnya pembaruan itu adalah karena teks-teks, baik al-Qur'an dan al-Sunnah, dengan keterbatasan jumlahnya dalam menjelaskan kasus hukum satu persatu kasus, padahal peristiwa atau kasus yang menghendaki ditetapkannya status hukumnya ("hukum" dalam pengertian luas, tidak hanya fiqh, melainkan moral dan teologis) terus bermunculan. Itu artinya diperlukan ijtihâd, baik dengan mekanisme analogi atau metode lain, dan Amin di sini menawarkan metode mengaitkan teks itu dengan konteksnya. "Mengaitkan" teks dengan konteks menjadi langkah awal berbagai pertimbangan hukum lebih lanjut, seperti aspek alasan (*'illah*) hukum, atau bahkan tujuan-tujuan luhur syariat (*maqâshid al-syarî'ah*).

---

[73]M. Amin Abdullah, *Islamic Studies,* h. 135.
[74]M. Amin Abdullah, *Islamic Studies,* h. 135.

Dengan demikian, bagi Amin, pembaruan terhadap filsafat Islam sama dengan pembaruan terhadap pemikiran Islam, sedangkan pemikiran Islam sendiri sumber awalnya adalah teks al-Qur'an dan al-Sunnah, sehingga pembaruan terhadap filsafat Islam sama artinya ijtihad terhadap teks-teks tersebut, dengan cara memperbarui pemahaman atau interpretasi dengan cara memahami berbagai aturan di dalamnya dengan merujuk kepada konteks sosio-kulural yang mengelilingi ketika teks-teks tersebut turun atau disabdakan. "Kontekstualisasi" dalam pengertian seperti itu menjadi pijakan setiap upaya reinterpretasi, atau pembaruan pemikiran keagamaan umumnya, termasuk pemikiran Islam.

Jika pembaruan filsafat Islam sama dengan pembaruan pemikiran Islam umumnya, cakupannya menjadi luas; dari pembaruan pemikiran terhadap tafsir al-Qur'an, pembaruan pemikiran terhadap pemaknaan al-Hadîts, pembaruan pemikiran dalam bidang kalam, fiqh, tashawuf, dan filsafat, dan pembaruan ilmu-ilmu keagamaan Islam dalam pengertian perlunya pendekatan filsafat dan ilmu-ilmu sosial dalam memahami ilmu-ilmu keislaman.

1. Pembaruan pemikiran terhadap tafsir al-Qur'an

Alasan mengapa perlunya pembaruan terhadap pemahaman ayat-ayat al-Qur'an, menurut Amin, adalah karena pola pikir masyarakat yang selalu merujuk ke teks keagamaan dalam kehidupan beragama, dibandingkan merujuk ke pertimbangan akal sehat (*common sense*). Teks tersebut dirujuk oleh pemuka agama, ketika terjadi persoalan sosial, tanpa mempertimbangkan bagaimana teks itu dulu muncul dari konteks yang mengelilinginya. Salah satu persoalan menarik untuk dikaji dalam wacana filsafat Islam, menurutnya, adalah khazanah intelektual Muslim yang terkait dengan tafsir al-Qur'an. Atas dasar ini, perlu pembaruan pemahaman tafsir al-Qur'an.[75]

[75]M. Amin Abdullah, *Islamic Studies,* h. 136-137.

Jargon yang selalu digemakannya adalah "pergeseran paradigma" (*shifting paradigm*) berpikir dari berpusat pada teks semata ke konteks. Gugatan terhadap "serba-teks" tersebut dituangkan dalam kritiknya terhadap hal-hal berikut:

Pertama, ide tentang sakralisasi teks. Ide ini muncul dari fase klasik Islam tentang status apakah al-Qur'an itu baru (*hâdits*)/ diciptakan (*makhlûq*) atau abadi (*qadîm*)/ bukan diciptakan (*ghayr makhlûq*)? Dalam ungkapan Amin, "apakah al-Qur'an merupakan bentuk 'intervensi' Tuhan (hâdits) terhadap perjalanan hidup manusia di era kerasulan Muhammad saw, ataukah al-Qur'an bersifat kekal dan abadi seperti halnya keabadian Tuhan sendiri?" Amin cenderung kepada pendapat bahwa teks al-Qur'an tidaklah sakral, atau dalam debat di sini, tidak abadi, karena al-Qur'an turun proses "kausalitas antara ayat-ayat al-Qur'an dan peristiwa-peristiwa sejarah sosial-budaya yang melatarbelakanginya". Di sini, ia menekankan upaya desakralisasi. Jadi, menurutnya, sakralisasi teks ayat al-Qur'an berkaitan dengan penolakan latar belakang historis turunnya ayat al-Qur'an, yang biasanya disebut sebagai *asbâb al-nuzûl*. Meski pernyataan ini tidaklah benar, karena tidak ada hubungan langsung antara keyakinan akan keabadian teks al-Qur'an dengan penolakan adanya ayat-ayat al-Qur'an yang terkadang turun karena latar belakang historis tertentu,[76] Amin meyakini ada keterkaitan antara sakralisasi itu dengan penolakan *asbâb al-nuzûl*. Bagi Amin, *asbâb al-nuzûl* adalah "hubungan kausalitas positif" antara pesan-pesan atau norma-norma al-Qur'an dengan peristiwa-peristiwa sosial, ekonomi, politik yang mengitarinya.[77]

---

[76]Begitu banyak ulama yang meyakini sakralitas al-Qur'an tetap meyakini pentingnya *asbâb al-nuzûl*, seperti al-Syâfi'î, al-Zarkasyî, dan al-Suyûthî. Oleh karena itu, kedua isu ini tidak saling terkait.

[77]M. Amin Abdullah, *Islamic Studies,* h. 138. Ketika Amin menyebut *asbâb al-nuzûl* sebagai "hubungan kausalitas positif", tampak ada problem serius, karena dalam faktanya yang disebut sebagai *asbâb al-nuzûl* tergantung pada pelaporan Sahabat Nabi yang langsung menyaksikan peristiwa, jika sumbernya riwayat (*riwâyah*), tidak nalar (*dirâyah*), meskipun sejak awal al-Wâhidî membatasinya pada riwayat. Pelaporan seorang Sahabat yang mewartakan peristiwa tersebut sebagai *sabab al-nuzûl* suatu ayat terkadang tergantung pada penilaiannya secara subjektif dalam menghubungkan

Kedua, model penafsiran yang "reproduktif", yaitu penafsiran yang cenderung hanya mengulang penafsiran-penafsiran ulama terdahulu, tanpa melahirkan penafsiran-penafsiran yang baru. Sebaliknya, yang diinginkan adalah model penafsiran "produktif", yaitu penafsiran baru yang sesuai dengan perubahan dan perkembangan sosial, ekonomi, politik, dan budaya yang melingkupi kehidupan umat Islam kontemporer tanpa meninggalkan ajaran moral dan pandangan hidup al-Qur`an. Dengan penafsiran "produktif", pesan ayat al-Qur`an yang dipahami tidak semata analisis leksikal (merujuk ke kamus), tanpa memperdulikan konteks, sehingga akibatnya menjadikan hasil penafsiran sebagai corpus tertutup dan a-historis, melainkan pesan ayat itu "berdialog" (isilah yang sering didengung oleh Amin yang dikatakan sebagai ciri kerja hermeneutika, "bernegosiasi", ada "proses negosiasi", *negotiating process*) antara teks, pengarang, dan pembaca.[78] Distingsi antara dua macam penafsiran itu, diakuinya, diadopsi dari istilah hermeneutika kontemporer. Dengan merujuk ke Farid Esack, seorang pengusung hermeneutika pembebasan untuk perjuangannya membebaskan politik apartheid di Afrika Selatan, dalam karyanya, *Qur`an, Liberation, and Pluralism*, apa yang disebutnya hermeneutika al-Qur`an yang menekankan aspek "produktivitas" penafsiran yang dimaksud oleh Amin adalah hermeneutika resepsi yang merupakan salah satu bagian dari

---

antara peristiwa tertentu dengan turunnya ayat. Oleh karena itu, dalam menyikapi pernyataan al-Wâhidî yang membatasi *asbâb al-nuzûl* pada riwayat semata, al-Suyûthî kemudian berkomentar "Ulama selain al-Wâhidî mengatakan, 'pengetahuan *asbâb al-nuzûl* adalah persoalan yang diperoleh oleh Sahabat Nabi dengan melihat indikasi-indikasi (*qarînah*) yang diliputioleh banyak problem, dan sebagian mereka lalu tidak dengan secara meyakinkan mengatakan 'saya kira ayat ini turun dalam konteks ini'". Lihat uraian Nashr Hâmid Abû Zayd, *Mafum al-Nashsh: Dirâsah fî 'Ulûm al-Qur`ân* (al-Dâr al-Baydhâ`: al-Markaz al-Tsaqâfî al-'Arabî, 2005), h. 109-111). Dengan demikian, apa yang disebut sebagai *asbâb al-nuzûl* adalah hasil penyimpulan Sahabat terhadap "kondisi" tertentu. Bahkan, dalam kenyataannya, *asbâb al-nuzûl* tidak selalu identik dengan riwayat, melainkan sumber lain, termasuk penafsiran, dan digunakan dalam berbagai tujuan. Lihat Bassâm al-Jamal, *Asbâb al-Nuzûl* (al-Dâr al-Baydhâ`: al-Markaz al-Tsaqâfî al-'Arabî, 2005).

[78]Lihat pengantar Amin untuk terjemahan buku Khaled Abou El Fadl, *Atas Nama Tuhan: dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif* (judul asli: *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority, and Women*) dalam M. Amin Abdullah, *Islamic Studies*, h. 278.

aliran fungsionalisme dalam kajian teks, yang dikontraskan dengan revelasionisme (*revelationism*). Fungsionalisme dalam kajian teks menekankan fungsi teks dan mengklaim bahwa suatu teks tertentu hanya bisa dianggap sebagai teks kitab suci jika teks tersebut lulus "tes pragmatis dan fungsional".[79] Oleh karena itu, teks wahyu harus fungsional bagi solusi kemanusiaan, dan hal itu hanya mungkin jika teks direlasikan dengan konteks, baik ketika turunnya teks itu maupun konteks sekarang yang perubahannya cepat sekali.

2. Pembaruan pemikiran terhadap pemaknaan Hadîts

Seperti halnya sikapnya terhadap penafsiran al-Qur'an, yang dimulainya dengan menududukkan persoalan historisitas teks-teks al-Qur'an dengan membawa pembaca ke isu keterciptaan atau keabadian al-Qur'an, begitu juga di sini Amin, sebelumnya mengemukakan ide pembaruan dalam bidang hadîts, ia mendudukkan persoalan tentang historisitas hadîts. Pertama, dengan merujuk kepada pemikiran Fazlur Rahman, ia menyatakan bahwa hadîts Nabi mengalami proses pembakuan dari semula berupa "tradisi yang hidup" (*living tradition*, Sunnah) selama fase kenabian Muhammad menjadi "tradisi tertulis" (*literary tradition*, hadîts) pada abad ke-2 dan ke-3 H yang dikoleksi dalam kitab-kitab hadîts. Yang ingin digarisbawahi di sini adalah perubahan mendasar dari tradisi lisan yang dulunya longgar dan fleksibel menjadi tradisi tertulis yang baku, beku, dan kaku. Bahkan, pemahaman akan historisitas hadîts ini berimplikasi pada simpulan bahwa hadîts tidak sama dalam hal normativitasnya (mengikat) dengan al-Qur'an.[80] Kedua, hadits

[79]Farid Esack, *Qur'an, Liberation, and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression* (Oxford: Oneworld, 1998), h. 51-52.

[80]M. Amin Abdullah, *Islamic Studies,* h. 140. Sebagai perbandingan antara apa yang diuraikan oleh Amin dengan konsep Fazlur Rahman sendiri, lihat karya Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History* (India: Adam Publishers and Distributors, 1994). Sebenarnya, dalam pandangan Rahman, ada proses: teladan Nabi – praktik Sahabat – penafsiran individual – opinion generalis – opinio publica (sunnah) – formalisasi Sunnah menjadi hadîts. Dari proses ini, tampak bahwa meski hadîts merupakan formalisasi Sunnah, namun pada awalnya berakar dari teladan Nabi, hanya saja kemudian melalui praktek Sahabat dalam proses waktu berkembang pemikiran Sahabat dalam menilai apakah perilaku tertentu sebagai Sunnah yang harus

Nabi ditulis (*tadwîn*) belakangan oleh para ulama, ketika para ulama hadîts banyak yang meninggal dan hadits-hadits palsu bermunculan. Menurut Amin, ilmu hadîts yang dimaksudkan untuk menyeleksi hadîts *shahîh*, *hasan*, dan *dha'îf* adalah "intervensi" atau campur-tangan para ulama lewat metodologi kaedah keshahihan yang mereka tetapkan. Proses ini, tegasnya, banyak dilupakan oleh umat Islam, karena mereka ingin segera mengamalkan isi kandungannya.[81] Amin pernah juga mengkritik bahwa gerakan periwayatan dan pembukuan hadîts yang dominan di fase-fase belakang sejarah Islam justeru menghendaki "keseragaman" dan "standarisasi" ajaran Islam, sehingga pluralitas menjadi "redup cahaya". Proses pembakuan dalam koleksi-koleksi hadîts standar, seperti *al-kutub al-sittah*, diiringi oleh mengkristalnya ortodoksi, sehingga orang yang datang belakangan cukup membuka hasil rumusan dalam koleksi-koleksi tersebut.[82]

Dengan "premis" historisitas keilmuan hadîts di atas, Amin berkesimpulan bahwa kandungan hadîts setidaknya tidak sama normativitasnya dengan al-Qur`an, karena bersifat longgar dan fleksibel, dan apalagi kategorisasi hadîts itu hanya "intervensi" keilmuan para ulama hadîts ketika, maka wajar juga umat Islam boleh memilih mana hadîts yang relevan dengan tuntutan agama mereka dengan kondisi mereka yang berbeda, terutama ketika ilmu dan teknologi berkembang, perbedaan geografis dan kultural, serta meleburnya batas-batas adat-istiadat antarbangsa. Akan tetapi, ia membedakan perlakuan terhadap hadîts ibadah dan mu'âmalah. Terhadap hadîts ibadah, ia tampaknya, meski tampak ragu, mengakui aspek ini, karena berisi tuntunan ibadah

---

diakui, sehingga berbeda penafsirannya dengan Sahabat lain di tempat berbeda. Secara berangsur, Sunnah yang berlak di suatu daerah secara demokratis disepakati sebagai "opini publik" (*al-amr al-mujatama' alayh*). Pada fase ini, Sunnah yang merupakan opini publik itu diformalisasikan menjadi hadîts. Lihat Jalaluddin Rakhmat, "Dari Sunnah ke Hadits, atau Sebaliknya"; "Pemahaman Hadis: Perspektif Historis", dalam Yunahar Ilyas (ed.), *Pengembangan Pemikiran terhadap Hadis* (Yogyakarta: Lembaga Pengkajian dan Pengamalan Islam, 1996), h. 153.

[81]M. Amin Abdullah, *Islamic Studies,* h. 141.

[82]M. Amin Abdullah, "Hadis dalam Khazanah Intelektual Muslim: al-Ghazali dan Ibnu Taimiyyah (Tinjuan Implikasi dan Konsekuensi Pemikiran)", dalam Yunahar Ilyas (ed.), *Pengembangan Pemikiran terhadap Hadis,* h. 207.

murni, seperti shalat, puasa, zakat, dan haji, sebagai aspek yang normatif, karena "*barangkali* hadîts-hadîts tersebut adalah unik dan khas, oleh karena bangsa-bangsa dan umat beragama yang lain tidak memilikinya".[83] Tampak perspektif yang dipakai oleh Amin bukanlah perspektif agamawan yang terlibat, tapi tampak sebagai pengkaji agama, di mana ritual memang secara antropologis dilihat memiliki keunikan dalam setiap agama, sehingga sebaiknya dipertahankan. Sedangkan, terhadap hadîts-hadîts *mu'âmalah* yang terkait dengan hubungan sesama manusia, baik terkait persoalan ekonomi, politik, sosial, dan budaya, ia tampaknya tidak mengakuinya sebagai normatif, karena umat Islam di berbagai Negara bisa saja berbeda pendapat antara satu dengan lainnya.[84]

Dalam konteks pembaruan pemikiran, jenis hadîts-hadîts *mu'âmalah* yang terkait dengan politik, sosial, ekonomi, dan budayalah yang memiliki celah untuk diberikan reinterpretasi atau pemahaman ulang. Alasannya, sekali lagi, semacam *negotiating process*, adalah perbedaan konteks yang dialami oleh umat Islam di berbagai wilayah, sehingga teks hadîts tertentu harus dipahami dari konteks kekinian secara utuh. Di sinilah, peluang *ijtihâd* terbuka. Bagaimana tarik-menarik antara aspek normativitas teks dan historisitas konteks itu supaya berjalan seimbang? Amin menyarankan ijtihâd yang keras untuk menyeimbangkan antara dua hal, yaitu di satu sisi ruh dan jiwa keislaman, dan di sisi lain kemungkinan perluasan dan pengembangan wilayah pranata sosial budaya, politik, dan ekonomi yang sudah ada.[85]

3. Pembaruan pemikiran dalam bidang kalâm, fiqh, tashawuf, dan filsafat

Mengawali ide pembaruannya dalam empat kluster keilmuan Islam ini, Amin menyebut Islam sebagai "sebuah kebudayaan yang hidup" (*a living culture*). Sebagai kebudayaan yang hidup, Islam dengan cabang keilmuannya memiliki

[83]M. Amin Abdullah, *Islamic Studies,* h. 142. Cetak miring dari peneliti.
[84]M. Amin Abdullah, *Islamic Studies,* h. 142.
[85]M. Amin Abdullah, *Islamic Studies,* h. 142.

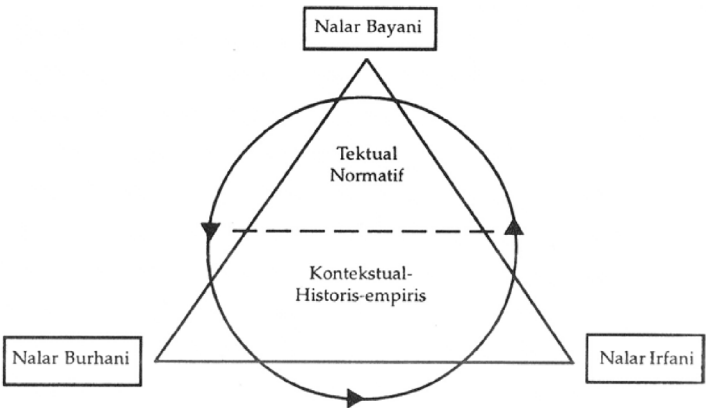
vitalitas (kekuatan), daya kreativitas, dan adaftabilitas yang luar biasa. Meski empat kluster keilmuan Islam ini bersumber dari al-Qur`an dan al-Sunnah, dalam pertumbuhan dan perkembangannya, masing-masing memiliki ciri khas tersendiri. Kalâm bersifat defensif-apologis karena persoalan persoalan keyakinan memiliki karakter *truth-claim* yang kuat. Fiqh mengatur persoalan ibadah dan hubungan sosial sesama manusia. Filsafat dengan metode logikanya yang dominan memiliki karakter mampu mencari makna yang substansial di balik teks, berbeda dengan kalâm yang lebih bertumpu pada teks/ nash. Sedangkan, tashawuf mencari dimensi spiritualitas yang mendalam dari ajaran Islam.[86] Di bagian lain dari bukunya, *Islamic Studies*, ia menjelaskan tipologi Muhammad 'Âbid al-Jâbirî tentang epistemologi keilmuan *bâyânî* (eksplanatif), *'irfânî* (intuitif), dan *burhânî* (demonstratif). Jika empat kluster keilmuan itu dipetakan pijakan epistemologisnya, kalâm dan fiqh masuk ke dalam perangkat keilmuan *bayânî* karena akal tidak lebih dominan dibandingkan nash, melainkan hanya "akal keagamaan" (*al-'aql al-dînî*). Tashawuf menjadi perangkat epistemologi '*irfânî*, karena intuisi lebih dominan dari akal. Sedangkan, filsafat masuk ke dalam kategori perangkat epistemologi *burhânî*, karena akal menjadi perangkat yang dominan. [87]

Selanjutnya, sekali lagi, sebagai kebudayaan yang hidup, empat kluster keilmuan itu bergerak mengelompok, karena kemiripan ciri-ciri tertentu, menjadi dua kluster besar; (1) kluster kalâm dan fiqh yang cirinya menghendaki pola keagamaan Islam yang final, sistem tertutup, tetap, eksklusif, dan (2) kluster tashawuf dan filsafat yang sifatnya terbuka, berproses, dan inklusif. Kemampuan adaftasi kedua kluster besar keilmuan Islam itu diuji oleh berbagai kondisi; memiliki citra keilmuan tersendiri dan pengikutnya tersendiri juga, adakalanya timbul dan tenggelam. Pada suatu saat, keduanya saling bergesekan dengan begitu keras, seakan-akan kluster keilmuan itu tidak

[86]M. Amin Abdullah, *Islamic Studies,* h. 143.
[87]M. Amin Abdullah, *Islamic Studies,* h. 215-218.

bersumber dari al-Qur'an dan al-Sunnah.[88] Gesekan keras dimaksud oleh Amin mungkin bisa saja tidak hanya dalam bentuk klaim kebenaran, melainkan juga saling menuduh kâfir, yang berujung pada pertumpahan darah di kalangan umat Islam. Kalangan pendukung pendekatan '*irfânî* (intuitif), baik kalangan sufi maupun filosof, adalah kalangan yang paling sering menghadapi tuduhan kâfir dari kalangan teolog yang pendekatannya *bayânî*. Sebaliknya, para sufi yang menggunakan pendekatan intuitif dalam mengenal Tuhan bisa saja menganggap pengenalan kalangan teolog akan Tuhan dengan argument teks/ nash dan argumen sebagai pengenalan yang hakiki, karena sebagaimana disinyalir, "Tuhan yang dialami" (*God experienced*) atau "Tuhan 'empirik' " (*al-ilâh al-'amalî*) melalui intuisi batin bukanlah "Tuhan rasional" atau "Tuhan konsepsi" (*al-ilâh al-'aqlî*) kalangan teolog.[89]

Apa solusi pembaruan yang ditawarkan oleh Amin dalam menghadapi gesekan antarkluster keilmuan dalam Islam tersebut? Ia mengangkat pemetaan epistemologi model al-Jâbirî tersebut dengan menuangkannya dalam model pola hubungan sirkuler (berputar melingkar) antara *bayânî—'irfânî—burhânî* seperti dalam bentuk berikut:[90]



[88]M. Amin Abdullah, *Islamic Studies*, h. 145.

[89]Istilah Tuhan yang dialami" dan "Tuhan rasional" adalah pembedaan yang dikemukakan oleh Musa Asyarie, sebagaimana dikutip Taufik Pasiak, *Tuhan dalam Otak Manusia: Mewujudkan Kesehatan Spiritual Melalui Neurosains* (Bandung: Mizan, 2012), h. 300-319.

[90]M. Amin Abdullah, *Islamic Studies*, h. 224.

Dengan model hubungan sirkuler, disiplin keilmuan di atas tidak mengenal finalitas, eksklusivitas, dan hegemoni. Hal ini memberikan kesempatan kemungkinan-kemungkinan baru. Implikasi dalam pola keberagamaan adalah bahwa keberagamaan merupakan proses panjang (*ongoing process*) menuju kematangan dan kedewasaan.[91]

Berbeda dengan model hubungan sirkuler, model paralel menyebabkan kluster-kluster keilmuan tersebut berjalan masing-masing dan tampak "terkotak". Bahkan, dalam diri seorang ulama/ ilmuwan Muslim yang memiliki ilmu-ilmu tersebut secara sekaligus akan terjadi semacam *split of personality*. Pilihan kecenderungan yang menonjol selanjutnya akan ditentukan oleh kondisi di mana ia berada.[92] Sedangkan, model linear akan menghadapi jalan buntu keilmuan, karena sejak semula sudah diasumsikan bahwa salah satu ilmu akan menjadi primadona. Seorang ilmuwan Muslim akan cenderung memilih ilmu yang menawarkan finalitas, yaitu ilmu yang pijakan epistemologisnya *bayânî* (kalâm dan fiqh).[93]

4. Pembaruan ilmu-ilmu keagamaan Islam dengan pendekatan filsafat dan ilmu-ilmu sosial

Pembaruan pemikiran dalam pengembangan "ilmu-ilmu keagamaan Islam"[94] dengan menerapkan pendekatan filsafat dan ilmu-ilmu sosial dimulai oleh Amin dengan melatakkan ilmu-ilmu keagamaan Islam dari segi historisitas. Bangunan filsafat atau pemikiran Islam berdiri pada era skolastik, yaitu sekitar abad ke-10 hingga abad ke-12 M. Amin mengakui bahwa memang terjadi pengembangan dalam disiplin ilmu-ilmu tersebut. Akan tetapi, persis dalam kerangka pandangannya tentang pemikiran Islam sebagai "budaya yang hidup" (*living*

[91]M. Amin Abdullah, *Islamic Studies,* h. 224.
[92]M. Amin Abdullah, *Islamic Studies,* h. 219.
[93]M. Amin Abdullah, *Islamic Studies,* h. 220.
[94]Amin memang menggunakan "ilmu-ilmu keagamaan Islam", barangkali untuk memnghadapkannya secara epistemologis dengan ilmu-ilmu umum, seperti filsafat ilmu. Lihat M. Amin Abdullah, "Preliminary Remarks on the Philosophy of Islamic Religious Science", dalam *al-Jâmi'ah: Journal of Islamic Studies*, no. 61, Th. 1998.

culture), seperti dikemukakan sebelumnya, ilmu-ilmu tersebut memiliki vitalitas, adaftabilitas, kekuatan, dan kehebatan, namun tanpa dari bangunannya, tetap saja memiliki sifat dasarnya ("pakem" dalam istilah Amin). Atau dengan kata lain, memang terjadi proses "adopsi" dan "adaftasi" (*to adopt and to adaft*), namun tetap dalam orisinalitasnya. Dalam hal ini, proses adopsi dan adaftasi terjadi dengan filsafat Yunani. [95]

Menurut Amin, kelemahan ilmu-ilmu keagamaan Islam, termasuk unsur yang diperngaruhi oleh filsafat Yunani, tetap seperti sediakala. Hal ini jauh berbeda dengan kondisi pemikiran dan filsafat Yunani itu sendiri yang ditinjau ulang dan dikritisi oleh pola pikir *aufklarung* dan *renaissance* yang kemudian memunculkan teori-teori baru dalam bidang ilmu-ilmu kealaman dan ilmu-ilmu sosial. Ilmu-ilmu keagamaan Islam, meski terjadi perkembangan, tapi dari paradima keilmuannya tidak mengalami perubahan, atau dalam istilah Amin, tidak mengalami "pergeseran paradigma" (*shifting paradigm*). Padahal, sekarang telah berkembang ilmu-ilmu kealaman, ilmu-ilmu humaniora, dan ilmu-ilmu sosial baru, seperti sosiologi, antropologi, dan *cultural studies*. Secara historisitas, karena ilmu-ilmu keagamaan Islam tersebut tidak dirumuskan dengan masukan paradigma keilmuan ilmu-ilmu umum itu, maka idealnya kini ilmu-ilmu keagamaan Islam tersebut digeser paradigma, karena situasinya berbeda. Perancang ilmu-ilmu keagamaan Islam, misalnya, belum mengenal semiotika, linguistika modern, hermeneutika, ilmu-ilmu sosial kritis (*critical social sciences*).

Pembaruan dalam filsafat Islam dan pemikiran kontemporer adalah bentuk "dialog" antara ilmu-ilmu modern tersebut dengan ilmu-ilmu keagamaan Islam. Dengan istilah "dialog", yang dimaksud bukan sekadar adopsi dan adaftasi, melainkan "secara apresiatif-kreatif menyeleksi dan 'mengawinkan' metodologi kelimuan-keilmuan baru dengan ilmu-ilmu keislaman". [96]

---

[95]M. Amin Abdullah, *Islamic Studies,* h. 146-147.
[96]M. Amin Abdullah, *Islamic Studies,* h. 147.

E. Orisinalitas Kontribusi Pemikiran M. Amin Abdullah: Antara Kesinambungan dan Perubahan

Sebagaimana dikemukakan, Amin mendefinisikan filsafat Islam sebagai kebudayaan atau peradaban Islam atau "cara berpikir, mentalitas, perilaku yang diilhami oleh norma-norma dan ajaran-ajaran al-Qur`an dan al-Sunnah". Dalam definisi lain yang agak berbeda, namun memiliki aksentuasi yang sama berkaitan dengan sumber, ia mendefinisikannya sebagai "hasil produk sejarah budaya manusia Muslim, ketika berhadapan dan bergumul serta terlibat langsung dengan persoalan-persoalan kefilsafatan, baik yang menyangkut persoalan-persoalan metafisik, epistemologi, maupun etik".

"Kegelisahan akademik" (*sense of crisis*)—meminjam istilah Amin sendiri—yang melatarbelakangi definisi adalah sama seperti yang dialami oleh para pengkaji Muslim berhadapan dengan serangan kalangan orientalis yang secara *strict* menerapkan analisis historisnya bahwa filsafat Islam tidak lain adalah filsafat Yunani yang "diberi baju" (dilabeli) dengan Islam. Ibrâhîm Madkûr, misalnya, dalam bukunya, *Fî al-Falsafah al-Islâmiyyah: Manhaj wa Tathbîquh* (Filsafat Islam: Metode dan Penerapan) mengkritik tajam pandangan reduksionis pendekatan kesejarahan kalangan orientalis yang diwakili oleh Renan, L. Gauthier, Goldziher, G. Dugat, dan C. Tennemann. Menurutnya, filsafat Islam adalah filsafat keagamaan spiritualis (*falsafah dîniyyah rûhiyyah*) yang dari segi obyek kajian memiliki karakteristik tersendiri, membahas problematika metafisis tentang yang Satu dan yang majemuk (*le probléme du l'un et du multiple*), relasi Tuhan dan manusia, yang telah lama menjadi titik-perdebatan kalangan teolog Muslim, dan berupaya mempertemukan antara wahyu dan akal, antara akidah dan *hikmah*, atau antara agama dan filsafat.[97]

Ibrâhîm Madkûr memiliki alur kesadaran yang sama dengan apa yang dikritik oleh Amin. Ketika Amin menerjemahkan buku Oliver Leaman, *An Introduction to Medieval Islamic Philosophy* ke

[97]Ibrâhîm Madkûr, *Fî al-Falsafah al-Islâmiyyah: Manhaj wa Tathbîquh*, h. 23-24.

bahasa Indonesia,[98] ia menyadari bahwa salah satu bab (*chapter*) di dalamnya, "How to Read Islamic Philosophy" (Bagaimana Membaca Filsafat Islam),[99] mengemukakan "pembacaan" (analisis) terhadap filsafat Islam yang dalam hal ini direpresentasikan oleh pemikiran al-Ghazâlî dan Ibn Rusyd, yang mengarah kepada kesimpulan bahwa filsafat Islam tidak memiliki orisinalitas, melainkan hanya representasi filsafat Yunani.[100] Filsafat Islam, menurut Amin, memiliki orisinalitas. Salah satu produk pemikiran filsafat Islam yang orisinal, yang jelas tidak ditemukan dalam filsafat Yunani, adalah filsafat kenabian yang bisa dikembangkan menjadi aset spiritual yang sangat berharga yang tidak dimiliki oleh para filosof lain.[101]

Nama penulis Muslim lain yang cukup berpengaruh dalam konstruksi Amin tentang filsafat Islam sebagai "peradaban Islam" (*Islamic civilization*) adalah Muhammad 'Âbid al-Jâbirî (w. 2010), seorang pemikir Maroko. Melalui proyek trilogi kritik nalar Arab-nya (*Takwîn al-'Aql al-'Arabî, Bun-yat al-'Aql al-'Arabî,* dan *al-'Aql al-Siyâsî al-'Arabî*), ia memperkenalkan model pemetaan epistemologi dalam Islam. Bahkan, Amin menjadi epistemologi *bayânî, 'irfânî, dan burhânî* yang ditawarkan oleh al-Jâbirî tersebut sebagai paradigma keilmuan Islam yang kemudian diintegrasikannya secara interkonektif dengan ilmu-ilmu umum. Hal yang tampak paling berpengaruh dari pemikiran al-Jâbirî terhadap pemaknaan Amin tentang filsafat Islam adalah penyebutan peradaban Islam-Arab sebagai "peradaban teks" (*hadhârat al-nash*), khususnya apa yang disebut sebagai epistemologi *bayânî*, yaitu epistemologi yang bertolak dari nash atau teks, seperti menjadi paradigma berpikir kalangan mutakallimûn dan fuqahâ`. Sedangkan, "peradaban ilmu" (*hadhârat al-'ilm*) dibangun atas tata kerja nalar *burhânî*, dan "peradaban filsafat" (*hadhârat al-falsafah*) dibangun di atas

[98]Diterbitkan dengan judul *Pengantar Filsafat Islam Abad Pertengahan* (Jakarta: Rajawali Press, 1989).

[99]Lihat Oliver Leaman, *An Introduction to Medieval Islamic Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), h. 182-201.

[100]M. Amin Abdullah, *Islamic Studies*, h. 133.

[101]M. Amin Abdullah, *Studi Agama*, h. 254.

koherensi argumen logika.[102] Alasan mengapa Amin memilih pemikiran epistemologi al-Jâbirî, seorang pemikir Muslim, adalah karena filsafat ilmu yang dikembangkan di Barat, seperti rasonalisme, empirisme, dan pragmatisme tidak cocok sebagai kerangka teori untuk melihat dinamika ilmu-ilmu keislaman. Point terpenting dari perhatian kita di sini adalah bagaimana al-Jabirî menyebut produk pemikiran tersebut, baik *bayânî, 'irfânî,* maupun *burhânî,* sebagai "peradaban". Itu artinya bahwa seluruh bangunan pemikiran dalam filsafat Islam adalah *bagian dari* wujud peradaban Islam.

Ide Amin tentang filsafat Islam sebagai kebudayaan atau peradaban Islam tampak "paralel" secara historis,[103] untuk tidak menyebutnya dipengaruhi langsung, oleh ide Musa Asy'arie, seorang guru besar filsafat yang sama seperti Amin bertugas di Fakultas Ushuluddin IAIN (sekarang: UIN) Sunan Kalijaga. Bahkan, Musa lah yang lebih awal dan lebih konsisten dibanding Amin dalam perhatiannya terhadap filsafat Islam sebagai kebudayaan yang lahir dari rahim Islam sendiri. Di antara buku yang ditulsnya dalam tema ini adalah: *Manusia Pembentuk kebudayaan dalam al-Qur`an* (1991), *Filsafat Islam: Sunnah Nabi dalam Berpikir* (1999), *Filsafat Islam tentang Kebudayaan* (1999).

Definisi Amin tentang filsafat Islam sebagai cara "berpikir, mentalitas, perilaku" atau "hasil produk sejarah budaya manusia Muslim" adalah sesuatu yang tampak baru dari segi cakupannya yang luas. Karena para pengkaji filsafat Islam, yang nama-namanya disebutkan di atas hingga Musa Asy'arie yang *concern* pada kaitan budaya dengan filsafat Islam, tidak menyebut filsafat Islam dengan kebudayaan atau peradaban Islam, meski tentu menjadi bagian darinya. Amin mengakui definisinya keluar dari *mainstream*. Namun, penyamaan begitu saja antara filsafat Islam dengan kebudayaan atau peradaban Islam menjadi rancu, karena sebagaimana digarisbawahi oleh Musa, diskursus filsafat

[102]M. Amin Abdullah, *Islamic Studies,* h. 215.

[103]Yang dimaksud dengan paralelisme dalam analisis sejarah adalah kemiripan dan perbedaan (*similarity, dissimilarity*) antara dua hal atau kejadian sejarah. Lihat Kuntowijoyo, *Penjelasan Sejarah (Historical Explanation)* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2008), h. 79-95.

adalah diskursus pemikiran, bukan mentalitas atau tindakan. Ciri berpikir filsafat adalah bersifat "radikal", yaitu sampai menyentuh "akar" (*radix*) suatu masalah, bahkan melampaui batas-batas fisika yang ada, ke pengembaraan yang bersifat metafisis. Berpikir dan bertindak adalah dua hal yang berbeda, meskipun bisa menyatu.[104] Ketika berbicara tentang ide pembaruan dalam filsafat Islam,[105] Amin menggeser filsafat Islam sebagai kebudayaan atau peradaban Islam ke filsafat Islam sebagai pemikiran Islam (*Islamic though*) yang meliputi pemikiran tentang penafsiran al-Qur`an, pemaknaan hadîts, pemikiran kalâm, fiqh, tashawuf, dan filsafat. Padahal, disiplin-disiplin ilmu ini, sebagaimana disadari oleh Amin, sendiri memiliki pijakan epistemologi keilmuan sendiri, atau dalam istilahnya sendiri "klarifikasi keilmuan" yang terkait dengan aturan-aturan di dalam ilmu-ilmu itu. Diskursus filsafat Islam harus *clear and distinct* (jelas dan berbeda), tegasnya. Jadi, definisi filsafat Islam yang dikemukakan oleh Amin mengandung banyak kerancuan, tidak seperti definisi Musa yang, meski dalam tesisnya tentang orisinalitas tampak apologetik dan a-historis, memiliki batasan yang jelas.

Dalam pembidangan kajian filsafat, yang meliputi wilayah epistemologi, metafisika, dan etika sebagai obyek material, tampak tidak ada sesuatu yang baru dalam pandangan Amin. Sedangkan, logika memang sejak awal dianggap sebagai perangkat berpikir dalam filsafat. Sementara, estetika idealnya, menurut Amin, dikaji dalam filsafat Islam, karena keindahan menyentuh tidak hanya kebenaran, melainkan melampauinya, karena banyak aspek yang dilibatkan. Dari segi obyek formalnya, yang menyangkut corak, sifat, atau dimensi yang menjadi tekanan atau fokus kajian, beberapa aspek mengalami pergeseran.

Pertama, dari aspek epistemologi. Amin banyak dipengaruhi oleh pemetaan al-Jâbirî tentang epistemologi *bayânî*, *'irfânî*, dan *burhânî*. Alasannya, sebagaimana dikemukakan, adalah

[104]Musa Asy'arie, *Filsafat Islam*, h. 3-4.
[105]M. Amin Abdullah, *Islamic Studies*, h. 133-148.

epistemologi Barat tidak cocok untuk memahami dinamika perkembangan ilmu-ilmu keislaman. Di samping itu, teori kebenaran, menurut kacamata Barat, seperti teori korespodensi sudah banyak dikritik. Sebagaimana juga diusulkan oleh pengkaji Muslim, dimensi mistisisme yang menyembul dalam bentuk epistemologi *al-'ilm al-hudhurî* perlu dipertimbangkan, padahal dalam pandangan Barat, dimensi ini tidak diperhitungkan.

Meskipun, ia bersikap kritis terhadap epistemologi Barat, tidak berarti bahwa dalam pandangannya, tidak ada yang bisa diambil darinya untuk mengembangkan epistemologi Islam. Dalam pengamatannya, epistemologi di Barat telah bergeser menjadi filsafat ilmu di tangan Pierce, Popper, dan Kuhn. Dari sini, Amin menawarkan hal yang baru, yaitu perlunya pergeseran paradigma (*shifting paradigm*) dalam filsafat Islam dari epistemologi menjadi filsafat ilmu, dalam hal ini "filsafat ilmu keislaman" (*philosophy of Islamic religious sciences*). Paradigmanya berasal dari Barat, seperti filsafat ilmu Popper dan Lakatos, lalu diterapkan untuk menggeser berbagai asumsi yang berkembang dalam ilmu-ilmu keislaman. Tujuannya adalah agar ilmu-ilmu keislaman terbuka untuk dikritis (*corrigible*) dan bisa difalsifikasi.

Amin kemudian mengembangkan lebih lanjut kedua sumber sekaligus, baik dari pemikiran Muslim maupun Barat. Pertama, paradigma epistemologi *bayânî, 'irfânî*, dan *burhânî* yang dikemukakan oleh al-Jâbirî dikembangkan sebagai paradigma-paradigma ilmu-ilmu keislamaan yang harusnya diintegrasikan dengan ilmu-ilmu umum, tidak secara linear atau paralel, melaikan secara sirkuler. Kedua, paradigma filsafat ilmu Barat juga dikembangkannya, seperti halnya epistemologi al-Jâbirî, dalam hubungan yang sirkuler. Paradigma filsafat Barat ini ditawarkannya ketika menjalani *post-doctoral research* di McGill University (1997-1998), lebih awal dibandingkan tawarannya dengan epistemologi al-Jâbirî yang muncul selama ia mengajar matakuliah-matakuliah terkait, seperti Pendekatan dalam Pengkajian Islam, di Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga dan di beberapa perguruan tinggi Islam lain.

Ide Amin bahwa filsafat Islam bersumber dari al-Qur'an dan al-Sunnah bukanlah baru. Muhammad Yûsuf Mûsâ mengkritik para orientalis, seperti Tennemann, yang mengatakan bahwa filsafat Islam tidak memiliki orisinalitas. Melalui karyanya, *al-Qur'ân wa al-Falsafah*, ia membuktikan bahwa al-Qur'an memiliki peran signifikan dalam perkembangan pemikiran filsafat dalam Islam. Menurutnya, filosof Islam semisal al-Fârâbî, Ibn Sînâ, dan Ibn Rusyd tidak hanya berhenti pada aliran-aliran Kalâm, melainkan bisa melampaui batas itu. Kadang-kadang mereka mengambil inspirasi dari al-Qur'an.[106] Mereka memodifikasi filsafat Yunani yang masuk ke Islam, agar pemecahan problem yang ditawarkan sejalan dengan al-Qur'an.[107]

Seyyed Hossien Nasr adalah penulis belakangan juga melontarkan kritik yang sama. Melalui tulisannya, "The Qur`ân and Hadîth as Source and Inspiration of Islamic Philosophy" dalam sebuah antologi filsafat Islam yang dieditnya bersama Oliver Leaman, *A History of Islamic Philosophy*, mengkritik pandangan Barat yang melihat filsafat Islam hanya sebagai "filsafat Yunani-Alexandria dalam baju Arab" (*Graeco-Alexandrian philosophy in Arabic dress*), sebuah filsafat yang perannya hanya mentransmisikan (menjadi perantara) antara sumber kuno itu dengan dunia Barat abad pertengahan. Menurut Nasr, jika melihat tradisi filsafat Islam yang berkembang selama dua belas abad yang panjang dan berkesinambungan, dan tetap berkembang hingga sekarang, filsafat Islam bukan hanya sekadar filsafat yang tumbuh di dunia Islam dan muncul dari pemikiran Muslim, melainkan memiliki akar yang dalam dari al-Qur`an dan hadîts. Keduanya menjadi sumber dan inspirasi bagi kemunculan filsafat Islam, atau dalam istilah Nasr, "filsafat profetik" (*prophetic philosophy*).[108]

---

[106]M. Yûsuf Mûsâ, *al-Qur'ân wa al-Falsafah*, terjemah M. Thalib (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1991), h. 158.

[107]M. Yûsuf Mûsâ, *al-Qur'ân wa al-Falsafah*, h. 159.

[108]Seyyed Hossein Nasr, "The Qur`ân and Hadîth as Source and Inspiration of Islamic Philosophy", dalam Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman (ed.), *A History of Islamic Philosophy* (London dan New York: Routledge, 1996), Part I, h. 27-28.

Definisi Amin tentang filsafat Islam sebagai filsafat yang ditimba dari sumber Islam sendiri (al-Qur'an dan hadîts) berakar kuat dari pemikiran para pengkaji Muslim sendiri, seperti disebutkan di atas. Karya-karya mereka, baik karya Ibrâhîm Madkûr, Muhammad Yûsuf Mûsâ, dan Seyyed Hossein Nasr dijadikan rujukan di perguruan tinggi Islam di Indonesia, khususnya di UIN Sunan Kalijaga, tempat Amin mengajar.

Memang, tampak ada paralelitas antara ide Amin dan Musa Asy'arie bahwa filsafat Islam bersumber dari al-Qur'an dan al-Sunnah yang membentuk kebudayaan atau peradaban Islam. Musa mengatakan,

> *Filsafat Islam bukan filsafat yang dibangun dari tradisi filsafat Yunani yang bercorak rasionalistik, tetapi dibangun dari tradisi sunnah Nabi dalam berpikir yang rasional transendental. Rujukan filsafat Islam bukan tradisi intelektual Yunani, tetapi rujukan filsafat Islam adalah sunnah Nabi dalam berpikir, yang akan menjadi tuntunan dan suri tauladan bagi kegiatan berpikir umatnya. Karena sesungguhnya dalam diri Rasulullah itu terdapat tauladan yang baik bagi umatnya, baik tauladan dalam bertindak, berperilaku maupun berpikir.*[109]

> *Filsafat Islam mempunyai metode yang jelas, yaitu rasional transendental, dan berbasis pada kitab dan hikmah, pada dialektika fungsional al-Qur'an dan* aqal *untuk memahami realitas. Secara operasional bekerja melalui kesatuan organik pikir dan* qalbu*, yang menjadi bagan utuh kesatuan diri atau* nafs*. Filsafat Islam tidak netral, tetapi bertujuan untuk melibatkan diri dalam proses transformasi pembebasan dan peneguhan kemanusiaan mencapai keselamatan dan kedamaian, baik dalam kehidupan di dunia maupun akhirat.*[110]

Dari kutipan di atas, ide Musa mirip dengan ide Amin dalam hal bahwa Sunnah menjadi sumber rujukan berpikir Muslim, karena Nabi menjadi teladan bagi umatnya. Internalisasi teladan Nabi ke perilaku Muslim melahirkan kebudayaan manusia Muslim. Namun, apa yang disebut oleh Musa sebagai sunnah Nabi dalam berpikir dalam uraiannya dalam karyanya itu, *Filsafat Islam: Sunnah Nabi dalam Berpikir*, tidak melebihi dari

---

[109]Musa Asy'arie, *Filsafat Islam: Sunnah Nabi dalam Berpikir* (Yogyakarta: LESFI, 1999), h. 31.

[110]Musa Asy'arie, *Filsafat Islam,* h. 31-32.

rujukan ayat-ayat al-Qur'an, bukanlah sunnah atau hadîts yang sesungguhnya ada berbicara tentang hal itu. Mungkin saja, ia memahami sunnah berpikir Nabi itu identik dengan tuntunan al-Qur'an dalam berpikir yang tentu menjadi rujukan Nabi sendiri. Akan tetapi, bukankah seharusnya sunnah berpikir Nabi terutama digali dari sejumlah koleksi Sunnah atau hadîts Nabi sendiri. Meski tesis Musa tampak apologetik dan tidak fair, jika tidak diimbangi dengan telaah akar sejarah tentang bagaimana filsafat Yunani begitu berpengaruh dalam filsafat Islam, sebagaimana jelas dalam paparan-paparan al-Syahrastânî dalam *al-Milal wa al-Nihal*,[111] ide ini memiliki penekanan yang sama dengan penekanan Amin, yaitu ada orisinalitas filsafat Islam. Baik Amin maupun Musa sama-sama menyebut filsafat kenabian sebagai contoh produk pemikiran orisinal filosof Islam. Hanya saja, Amin sangat memegang kuat sisi historisitas ilmu-ilmu keislamaan yang ia tekankan ketika ingin meninjau ulang segala asumsi keilmuan yang mendasarinya. Bagi, Amin filsafat Islam atau pemkiran Islam umum adalah "budaya yang hidup" (*living culture*), sebuah ungkapan yang diadopsi oleh para penulis *A History of Muslim Philosophy* yang diedit oleh M. M. Sharif sebagai filosofi (filsafat sejarah) dalam memandang sejarah filsafat Islam yang panjang.[112] Sebagai wujud (baik kebudayaan

[111]Jika kita bandingkan dengan pengkaji filsafat Islam yang lain, posisi Musa Asy'arie dalam hal ini lebih mirip dengan posisi Muhammad Yûsuf Mûsâ yang melalui bukunya, *al-Qur'an wa al-Falsafah*, berupaya meyakinkan pembaca bahwa al-Qur'an berbicara banyak tentang isu-isu filsafat, sehingga kitab suci ini menjadi pendorong lahirnya filsafat Islam di tengah kaum Muslim. Posisi "dua Musa" ini sama-sama berdiri mewakili "teks" berhadapan dengan "sejarah". Keduanya berbeda dengan Ibrâhîm Madkûr yang meski kritis terhadap serangan para orientalis terhadap orisinalitas filsafat Islam, tetap dengan kesadaran sejarah menunjukkan bahwa filsafat Islam terkait dengan akar-akar sejarah non-Islam, termasuk filsafat Yunani.

[112]Sejarah filsafat, seperti halnya sejarah sosial, bukanlah seperti organisme (makhluk hidup) yang berkembang linear (lurus, satu arah menuju satu titik jenuh): dari masa kanak-kanak, matang, tua, dan meninggal, bukan juga seperti gelombang yang hanya sekali mengalami puncak. Sejarah secara dinamis bisa mengulangi fase sebelumnya. Oleh karena itu, filsafat Islam bisa saja mengalami beberapa gelombang kemajuan. Bahkan, ketika di suatu kawasan, pemikiran filsafat Islam tampak mundur, tapi pada saat yang sama di kawasan lain justeru mengalami kemajuan. Sebagai bagian dari budaya (*culture*), berkaitan dengan pemikiran filsafat Islam, "tidak ada hukum universal yang mengatur bahwa setiap budaya yang pernah mengalami perkembangan harus berkembang lagi dengan atau tanpa moment semula". Suatu

maupun organisme, filsafat Islam berkembang, baik dari akar sejarahnya ("mengadopsi", *to adopt*) mapun dari jati dirinya untuk mengembangkan sendiri ("mengadaftasi", *to adaft*). Perbedaan itu barangkali hingga batas tertentu dipengaruhi latar belakang keilmuan dan minat kajian; Musa "dilahirkan" dari kajian disertasinya tentang tafsir tematik yang *text-mindedness*, sedangkan Amin dari kajian filsafat yang lebih terbuka.

Sesuai dengan definisi filsafat Islam secara longgar yang diterapkannya, ketika mengemukakan ide pembaruan dalam filsafat Islam, wilayah pembaruan yang ia maksud adalah "pembaruan pemikiran Islam" mencakup dari pembaruan pemikiran tentang penafsiran al-Qur`an, pemaknaan hadîts, pemikiran tentang kalâm, fiqh, tashawuf, dan filsafat, serta pembaruan ilmu-ilmu keagamaan dengan menerapkan filsafat dan ilmu-ilmu sosial. Ruang-lingkup isu filsafat Islam yang ingin diperbarui ini sangat luas.

Sebelum kandungan pembaruan ini kita lihat, kita akan melihat cakupan isu yang ingin diperbarui oleh Amin. Dalam perkembangan pemikiran filsafat Islam, memang ditemukan sejumlah pemikir Muslim yang memasukkan isu-isu kajian secara lebih luas. Sebagaimana dikemukakan, kajian filsafat Islam semula berkembang dari kajian ilmu kalâm, dan salah satu persoalan yang dikaji adalah *thabî'iyyât* (fisika). Dalam perkembangan awal, memang persinggungan kalâm dan filsafat dan tumpang-tindih tidak bisa dihindari, sehingga kalangan teolog awal dari kalangan Mu'tazilah disebut sebagai "filosof Islam generasi awal" (*falâsifat al-Islâm al-asbaqûn*). Namun, apa yang didiskusikan dalam literatur-literatur awal, seperti dalam *Tahâfut al-Falâsifah* karya al-Ghazâlî dan *Tahâfut al-Tahâfut* karya Ibn Rusyd, kajian *thabî'iyyât* memang membahas tentang dunia fisik, tapi bukan seperti dalam fisika sekarang, melainkan bahasannya mengerucut ke persoalan tentang metafisis. Ibn Sînâ

---

budaya mungkin saja mengalami perkembangan pada suatu waktu, mungkin juga berkembang lagi dalam kondisi lain, atau justeru mengalami kemunduran. Budaya bisa mengalami kemajuan dan kemunduran beberapa kali. Sharif, "Introduction", dalam M.M. Sharif (ed.), *A History of Muslim Philosophy* (Delhi: Low Price Publications, 1995), vol. I, h. 3.

lah filosof Islam pertama yang meletakkan pembahasan filsafat Islam dalam tiga wilayah kajian, yaitu: logika (*mantiq*), fisika (*thabî'ah*), dan metafisika (*ilâhiyah* atau *mâ ba'd ath-thabî'ah*). Kedua, di antara pengkaji modern, ada yang memasukkan disiplin-disiplin ilmu normatif yang titik-tolaknya umumnya adalah nash (teks keagamaan), seperti fiqh. Mushthafâ 'Abd al-Râziq dalam *Tamhîd li Târîkh al-Falsafat al-Islâmiyah*, misalnya, memasukkan *fiqh* dan *ushûl al-fiqh*[113] dan Ibrâhîm Madkûr dalam *Fî al-Falsafat al-Islâmiyah* memasukkan *ushûl al-fiqh* dan *târîkh al-tasyrî'* (sejarah pembentukan hukum Islam) sebagai bahasan filsafat Islam. Khususnya tentang dua bahasan yang terakhir ini, Ibrâhîm Madkûr berargumen karena dalam kedua ilmu tersebut digunakan analisis logika dan perangkat-perangkat metodologis.[114] Definisi filsafat Islam dalam pengertian luas seperti ini adalah seperti yang berkembang dalam pengkajian di Barat, yang mencakup tafsîr, prinsip-prinsip keyakinan (*ushûl ad-dîn*), prinsip-prinsip jurisprudensi (*ushûl al-fiqh*), sufisme, ilmu-ilmu alam, dan bahasa.[115] Perluasan kajan filsafat ini tampak rancu, tidak hanya karena perlu batasan yang jelas antara ilmu-ilmu yang basisnya normatif (teks, nash) tanpa disertai oleh nalar yang mendalam (radikal, sampai ke akar persoalan), seperti halnya menjadi ciri penelusuran filosofis, melainkan juga karena tumpang-tindih, misalnya: di bawah "payung" pembaruan "filsafat Islam", ditemukan "filsafat", sehingga perlu klarifikasi antara dua filsafat ini.

Terkait dengan kandungan pembaruan kajian filsafat Islam yang dikemukakan, kita akan melihat satu persatu. Pertama, dalam konteks pembaruan penafsiran al-Qur'an, titik-tolak Amin yang mempersoalkan tentang keabadian (*qidam*) dan keterciptaan (*khalq*) al-Qur'an yang ia tengarai sebagai penyebab hilangnya kesadaran dimensi historitas (meskipun ini tidak

[113]Sebagaimana dikutip oleh A. Hanafi, *Pengantar Filsafat Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1990), h. 10.

[114]Ibrâhîm Madkûr, *Fî al-Falsafat al-Islâmiyah, Manhaj wa Tathbîquh* (Cairo: Dâr al-Ma'ârif, t.th.), cet,ke-3, jilid 1, h. 24-25.

[115]Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Philosophy from Its Origin to the Present: Philosophy in the Land of Prophecy* (New York: State University of New York Press, 2006), h. 13. Sebagai contoh, lihat *History of Islamic Philosophy* karya Henry Corbin.

benar, karena tidak ada kaitan langsung antara isu itu dengan penolakan *asbâb al-nuzûl* di kalangan ulama), ide ini mengakar dari isu klasik dalam literatur-literatur kalâm, dan disegarkan kembali oleh Nashr Hâmid Abû Zayd melalui karyanya, *Mafhûm al-Nash: Dirâsah fî 'Ulûm al-Qur'ân*. Pendapat Amin yang cenderung ke pendapat bahwa teks al-Qur'an tidaklah sakral, tampak berakar dari pandangan ini. Alasan yang dikemukakan Amin bahwa desakralisasi itu berkaitan dengan berbagai latar belakang historis turunnya al-Qur'an (*asbâb al-nuzûl*) hampir sama dengan alasan yang mendasari Abû Zayd bahwa al-Qur'an adalah "produk budaya" (*muntaj tsaqâfî*) karena ia turun berinteraksi dengan budaya manusia (melalui proses "pemanusiaan") selama dua puluh tahun lebih. Sedangkan, ide Amin tentang perlunya penafsiran yang "produktif" (istilah dari Abû Zayd, *al-qirâ'ah al-muntijah*) melalui apa yang disebutnya "proses negosiasi" teks, pengarang, dan pembaca jelas berakar dari teori hermeneutika. Hal ini pernah ia kemukakan ketika membedah buku Khaled Abou El Fadl, *Atas Nama Tuhan: dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif* (judul asli: *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority, and Women*).

Kedua, dalam konteks pembaruan pemaknaan hadîts, ide Amin bahwa hadîts secara historis adalah perkembangan dari "tradisi yang hidup" (*living tradition*) lalu menjadi "tradisi tertulis" (*literary tradition*) berakar kuat dari ide Fazlur Rahman, terutama dalam bukunya, *Islamic Methodology in History*. Ide Rahman sendiri memiliki benang merah yang menghubungkannya dengan tesis yang berkembang di kalangan orientalis, terutama Joseph Schacht yang mengklaim bahwa hadîts Nabi tidaklah otentik, karena hanya merupakan "kesepakatan anonim" di antara fuqaha beberapa abad pascamasa Nabi (merujuk ke istilah yang sering disebut dalam *Muwaththa`* Imam Mâlik, "*al-amr al-mujtama' alayh*"). Perbedaan antara tesis Rahman dengan tesis Scahcht bahwa Rahman masih mengakui ada dimensi hadîts yang mengikat dan masih ada hadîts yang dianggap otentik, walaupun sedikit. Bagi Scahcht, hadîts, karena hasil "proyeksi ke belakang" oleh generasi belakangan ke otoritas lebih awal (Tâbi'ûn, Sahabat, dan Nabi),

jelas tidak otoritatif atau mengikat bagi kaum Muslim, dan hukum Islam juga tidak lahir, karenanya, pada masa Nabi. Akan tetapi, bagi Rahman, proses panjang dari tradisi yang hidup itu ke verbalisasi menjadi hadîts, sesungguhnya berakar dari teladan Nabi, sehingga bersifat normatif. Bagi Amin, karena "intervensi" ulama dalam penyeleksan hadîts melalui kriteria keshahihan, maka ia membedakan dua macam hadîts. Hadîts tentang ibadah bersifat mengikat karena ibadah bagi setiap umat beragama adalah "unik dan khas" (mirip pembacaan seorang antropolog), artinya supaya berbeda dengan umat lain, sedangkan hadîts tentang mu'âmalah bersifat tidak mengikat, karena perbedaan kondisi umat Islam di berbagai belahan dunia. Posisi Amin lebih dekat dengan Rahman, meski keduanya menjelaskan historisitas hadîts dipengaruhi oleh tesis di Barat.

Ketiga, dalam konteks pembaruan kalâm, fiqh, tashawuf, dan filsafat, pemetaan epistemologi yang mendasarinya sebagai epistemologi *bayânî* (kalâm dan fiqh), *'irfânî* (tashawuf), dan *burhânî* (filsafat), jelas bertolak dari pemetaan al-Jâbirî. Orisinalitas Amin terletak pada menghubungkan ketiga macam epistemologi keilmuan yang selalu bergesekan. Ketiga epistemologi dan ilmu-ilmu dalam "payungnya" diikat secara visual dengan segi tiga dan lingkaran yang di dalam ada wilayah "tekstual-normatif" dan wilayah "kontekstual historis-empiris". Kedua wilayah ini dibatasi oleh garis putus-putus yang bermakna bahwa tidak ada sekat yang *clear-cut* antara yang normatif dan yang historis, atau dalam istilah Amin, "ventilasi" yang menyediakan sirkulasi udara antara kedua kecenderungan pendekatan itu yang selama ini sering bergesekan.

Keempat, dalam konteks pembaruan ilmu-ilmu keislaman dengan pendekatan filsafat dan ilmu sosial, ide ini telah lama diserukan oleh banyak pemikir Islam kontemporer, baik Fazlur Rahman, Mohammed Arkoun, maupun Hasan Hanafî. Nama terakhir menjadi inspirasi Amin bagi idenya tentang pembaruan filsafat Islam modern. Alasan yang mendasarinya adalah bahwa jika pada zaman dahulu, ilmu-ilmu keislaman bergumul langsung secara intensif dengan filsafat Yunani, seharusnya pada zaman sekarang ilmu-ilmu keislaman (termasuk filsafat Islam)

harus bergumul, berdialog, dan merespon isu-isu yang diangkat ke permukaan oleh filsafat Barat.[116] Orisinalitas pemikiran Amin tampak ketika ia mengusulkan apa yang disebut sebagai "filsafat ilmu-ilmu keagamaan Islam" (*philosophy of Islamic religious sciences*),[117] meski hal serupa pernah diusung oleh Anwar Ibrahim dengan sebuah tulisan, "Towards A Contemporary Philosophy of Islamic Science", *key-note speech* yang disampaikannya di seminar internasional "Filsafat Islam dan Sains" di University of Science, Penang, Malaysa, 30 Mei 1989.[118] Tulisan menyinggung berbagai wacana filsafat ilmu Islam dari tawaran beberapa filosof Barat, seperti Popper dan Kuhn, namun uraiannya tidak selengkap uraian Amin. Sebagaimana dikemukakan, Amin mengusulkan penerapan paradigma filsafat ilmu modern, seperti paradigma Imre Lakatos, Karl R. Popper, dan Thomas Kuhn, meskipun ide itu tampak seperti "menunjukkan pintu-pintunya", tidak berusaha masuk ke dalamnya, karena "mengawinkan" kedua paradigma keilmuan berbeda harus mengatasi kompleksitas di dalam, di samping memang juga apakah isilah-istilah, seperti *hard core, protective belt, normal sciences, revolutionary sciences, context of justification*, dan *context of discovery*, yang diusung sama asumsi tidak hanya antara pengusung filsafat ilmu modern itu, melainkan juga disandingkan dengan "Islam normatif" dan "Islam historis". Berkaitan dengan pendekatan ilmu-ilmu sosial dalam studi Islam, melalui tulisannya, "Tinjauan Antropologis-Fenomenologis: Agama Sebagai Fenomen Manusiawi", tawaran Amin sama dengan tawaran beberapa pengkaji Islam dan pengkaji agama umumnya bahwa perlu pengkajian yang seimbang antara agama sebagai fenomena yang kongkret (dimensi sosiologis, historis, dan antropologis) dan fenomena abstrak (dimensi keimanan mendalam yang menjadi inti keberagamaan). Oleh karena itu,

---

[116]M. Amin Abdullah, *Islamic Studies*, h. 3.

[117]Lihat pembahasan sebelumnya tentang hal ini. Lihat juga M. Amin Abdullah, "Studi-studi Islam: Sudut Pandang Filsafat", dalam bukunya, *Studi Agama*, h. 101-120.

[118]Tulisan ini kemudian diterbitkan di *The American Journal of Islamic Sciences*, Vol. 7, No. 1, 1990, h. 1-7.

agar tidak terjadi reduksionisme, seperti dilakukan oleh pendekatan historisisme, maka perlu pengkajian multi-disipliner yang melibat teologi, antropologi, dan fenomenologi. Fenomenologi yang diusung oleh Rudolf Otto, W. B. Kristensen, G. van Der Leeuw, dan Mircea Eliade berguna mengatasi pembacaan historisisme yang reduksionis itu, dengan mencari esensi, makna, dan struktur fundamental pengalaman keberagamaan.[119]

F. Catatan Penutup

Pembaruan pemikiran dalam filsafat Islam yang dikemukakan oleh M. Amin Abdullah secara historis memiliki akar-akar historis yang beragam. Dengan perluasan definisi filsafat, ia menginginkan jangkauan kajian filsafat Islam menyentuh relung kajian-kajian pemikiran sebagai produk kultural manusia Muslim, dari persoalan penafsiran al-Qur'an hingga pemekaran kajian-kajian keislaman dengan perspektif filsafat dan ilmu-ilmu sosial. Definisi ini lebih dekat dengan definisi yang berkembang di Barat. Penekanannya akan dimensi profetik (al-Qur'an dan al-Sunnah) di samping faktor historis, dari filsafat Islam, menggema dari tulisan-tulisan penulis Muslim, baik Ibrâhîm Madkûr, Muhammad Yûsuf Mûsâ, dan belakangan tentu saja, Seyyed Hossein Nasr. Pandangan Amin ini paralel dengan pandangan Musa Asy'arie tentang akar filsafat dari tradisi profetik juga, di samping dari tradisi non-Islam. Pemekaran kajian filsafat Islam ditimba Amin dari berbagai filsafat Barat dan pengembangan dalam filsafat Islam sendiri.

Ada benang merah yang secara epistemologis menghubungkan semua kritik bersemangatnya dan menggebu-gebu dengan jargon-jargon (seperti *qâbil an-niqâsy wa at-taghyîr* dan *shifting paradigm*), yaitu kesadaran akan historisitas ilmu-ilmu keislaman. Kerangka berpikir yang selalu digunakannya adalah "normativitas-historisitas". Dengan historisitas, semua disiplin keilmuan Islam bisa dilacak asal-usulnya, perangkat

[119]M. Amin Abdullah, *Studi Agama*, h. 22-42.

metodologis yang menopangnya, hingga menjadi ilmu yang dimapankan. Tanpa kesadaran historisitas itu, tidak akan ada pembaruan. Dengan historisitas, bisa dijelaskannya pandangannya tentang al-Qur`an yang mirip dengan pandangan Abû Zayd, dan tentang al-Sunnah dengan pandangan Fazlur Rahman. Begitu juga dengan "filsafat keilmuan Islam", pandangan al-Jâbirî menjadi titik-tolak pemikirannya. Memang, "tidak ada yang benar-benar baru di bawah matahari", karena bangunan keilmuan memang bertolak dari temuan-temuan terdahulu, namun sebagai sebuah keseluruhan, pemikiran pembaruan Amin memiliki orisinalitas.

Begitu juga, ada benang merah yang secara aksiologis menghubungkan dari hampir seluruh bangunan pemikirannya, yaitu bahwa semuanya bermuara dari keinginannya agar ilmu-ilmu keislaman tidak menjadi disiplin ilmu yang tertutup, terkotak, dan eksklusif yang melahirkan sikap keberagamaan yang tertutup juga. Semua kritik keilmuan Amin bermuara dari kegelisahannya akan pola hubungan antarumat beragama yang tidak ramah dengan sesama. Filsafat menyediakan berbagai paradigma yang relevan untuk menggeser paradigma-paradigma yang tidak relevan lagi, seperti bahwa paradigma *bayânî, 'irfânî,* dan *burhânî* yang berjalan secara linier dan paralel akan menghasilkan paradigma keilmuan yang terkotak, berbeda dengan paradigma sirkuler yang lebih dialogis, karena semua disiplin terintegrasi dan terkoneksi. Sebagai seorang yang berlatar belakang pendidikan di Jurusan Perbandingan Agama, wajar jika ia menuangkan proyeksi keilmuan filsafat ke arah hubungan antaragama ini.

DAFTAR PUSTAKA

'Abd al-Jabbâr. *Al-Muhîth bi at-Taklîf*, diedit oleh 'Umar Sayyid 'Azmî. Cairo: al-Mu'assat al-Mishriyyat al-'Âmmah li al-Ta'lîf wa al-Inbâ' wa al-Nasyr, t.th., Juz I.

————. *Al-Mughnî fî Abwâb at-Tawhîd wa al-'Adl.* Cairo: al-Mu'assasat al-Mishriyyah li at-Ta'lîf w at-Tarjamah wa al-Inbâ' wa an-Nasyr/ Wizârat ats-Tsaqâfah wa al-irsyâd al-Qawmî, 1965. Vol. XII tentang *an-nazhar wa al-ma'ârif.*

——— (Pseudo). *Syarh al-Usûl al-Khamsah,* versi Qawâm ad-Dîn Mânakdîm, diedit oleh 'Abd al-Karîm 'Utsmân. Cairo: Maktabah Wahbah, 1965/1384.

Abdullah, M. Amin. "Preliminary Remarks on the Philosophy of Islamic Religious Science", dalam *al-Jâmi'ah: Journal of Islamic Studies*, no. 61, Th. 1998.

————. "Solusi Kenabian dalam Memecahkan Permasalahan Bangsa", disampaikan dalam peringatan Maulid Nabi Muhammad saw di Istana Negara, Jakarta, 21 April 2005 M/ 12 Rabi'ul Awwal 1426 H.

————. *Antara al-Ghazali dan Kant: Filsafat Etika Islam.* Bandung: Mizan, 2002.

————. *Dinamika Islam Kultural.* Bandung: Mizan, 2000.

————. *Falsafah Kalam di Era Postmodernisme.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997.

————. *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012.

———. *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.

———. *The Idea of Universality of Ethical Norms in Ghazali and Kant.* Turki: Türkiye Diyanet Vakfi, 1992.

Abrahamian, Ervand. *Radical Islam: The Iranian Mojahedin.* London: I. B. Tauris Publishers, 1989.

Abû Rayyân, Muhammad 'Alî. *Târîkh al-Fikr al-Falsafî fî al-Islâm*. Beirut: Dâr an-Nahdhat al-'Arabiyyah, 1973.

Akhavi, Shahrough. "Ali Shari'ati". Dalam John L. Esposito (ed.). *The Oxford Encyclopaedia of Islamic World,* vol. 4. Oxford: Oxford University Press, 1995.

———. "Shari'ati's Social Thought". Dalam Nikki R. Keddie (ed.). *Religion and Politics in Iran: Shi'ism from Quietism to Revolution.* New Haven dan London: Yale University Press, 1983.

Algar, Hamid. "Ali Shari'ati", dalam Reeva S. Simon, Philip Mattar, dan Richard W. Bulliet (eds.). *Encyclopaedia of Modern Middle East,* Vol. 4. New York: Macmillan Refference & Simon dan Schuster Macmillan, 1996.

Al-'Âmirî, Abû al-Hasan Yûsuf. *Kitâb al-I'lâm bi Manâqib al-Islâm.* Cairo: Wizârat al-Tsaqâfah dan Dâr al-Kâtib al-'Arabî li al-Thibâ'ah wa al-Nasyr, 1967 M/1387 H.

Amin, Miska Muhammad. *Epistemologi Islam: Pengantar Filsafat Pengetahuan Islam.* Jakarta: UI-Press, 1983.

Angeles, Peter A. *Dictionary of Philosophy.* New York: Barnes & Noble Books dan Division of Harper & Row Publisher, 1981.

Aquinas, Thomas. *The Summa Theologica of Saint Thomas Aquinas,* trans. By Fathers of the English Dominician Provice, revs. by Danile J. Sullivan. London: William Benton, Publishers, 1989.

Arkoun, Mohammed. *Al-Fikr al-Islamî, Qirâ'ah 'Ilmiyyah.* Beirut: Markaz al-Inmâ' al-Qawmî, 1987.

———. *Arab Thought*, terj. Yudian W. Asmin. Yogyakarta: Pustaka Pelajar dan LPMI, 1996.

Armstrong, Karen. *A History of God: The 4,000-Year Quest Judaism, Christianity, and Islam.* New York: Alfred A. Knopf, 1993.

Arnaldez, R. "Falâsifa", dalam *The Encyclopaedia of Islam.* Leiden: E. J. Brill dan London: Luzac & Co., 1965.

Asy'arie, Musa. *Filsafat Islam: Sunnah Nabi dalam Berpikir.* Yogyakarta: LESFI, 1999.

'Âthif al-'Irâqî. *Ibn Rusyd Faylasûfan 'Arabiyyan bi Rûh Gharbiyyah.* Cairo: al-Majlis al-A'lâ li ats-Tsaqâfah, 2002.

———. *Ibn Rusyd Mufakkiran 'Arabiyyan wa Râ`idan li al-Ittijâh al-'Aqlî.* Cairo: al-Hay`ah al-'Âmmah li Syu`ûn al-Mathâbi' al-Amîriyyah dan al-Majlis al-A'lâ li ats-Tsaqâfah, Lajnat al-Falsafah wa al-Ijtimâ', 1993.

Atjeh, Aboebakar. *Filsafat Islam*. Solo: Ramadhani, 1993.

Aziz al-Azmeh. *Ibn Khaldûn.* London dan New York: Routledge, 1990.

Azra, Azyumardi. "Akar-akar Revolusi Iran: Filsafat Pergerakan Ali Syari'ati". Dalam M. Deden Ridwan (ed.). *Melawan Hegemoni Barat: Ali Syari'ati dalam Sorotan Cendekiawan Indonesia.* Jakarta: Penerbit Lentera, 1999.

Baali, Fuad. *Society, State, and Urbanism: Ibn Khladun's Sociological Thought.* New York: State University of New York Press, 1988.

Baali, Fuad dan Ali Wardi. *Ibn Khaldûn and Islamic Thought-Style, A Social Perspective,* terj. Mansuruddin dan Ahmadi Thaha. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1989.

Badawî, A. "Miskawayh", dalam M.M. Sharif (ed. with introduction). *A History of Muslim Philosophy*. New Delhi: Low Price Publications, 1995.

Bakti, Andi Faisal. "The Political Thought and Communication of Ibn Khaldûn, dalam *The Dynamics of Islamic Civilization.* Yogyakarta: Titian Ilahi Press dan FKAPPCD, 1997.

Baso, Ahmad. *Islam Pasa-kolonial: Perselingkuhan Agama, Kolonialisme, dan Liberalisme.* Bandung: Mizan, 2005.

Bouthoul, Gaston. *Ibn-Khaldoun sa Philosophia Sociale,* terj. Yudian W. Asmin. Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1988.

Capleston, Frederick. *A History of Philosophy.* London: Search Press dan New Jersey: Paulist Press, 1946.

Carmody. *Christianity: An Introduction.* California: Wadsworth Publishing Publishing Company, 1983.

Carr dan D.J. O'connor. *Introduction to the Theory of Knowledge* (*Introduction to the Theory of Knowledge*. Sussex/ Great Bitain: The Harvester Press Limited, 1982.

Carr, Brian dan D.J. O'connor. *Introduction to the Theory of Knowledge*. Great Bitain: The Harvester Press Limited, 1982.

Chisholm, Roderick M. *Theory of Knowledge*. New Jersey: Prentice Hall, Inc., 1989.

Copleston, Frederick. *A History of Philosophy.* London: Search Press dan New Jersey: Paulist Press, 1946.

Corbin, Henry. *History of Islamic Philosophy,* trans. Liadain Sherrard dan Philip Sherrard. London dan New York: Kegan Paul International dan Islamic Publications for The Institute of Islamaili Studies, 1962.

Cottam, Richard W. "The Iranian Revolution", dalam Juan R. I. Cole dan Nikki R. Keddie (eds.). *Shi'ism and Social Protest.* New Haven dan London: Yale University Press, 1986.

Cottingham, John (ed.). *Western Philosophy: An Anthology.* Cambridge: Blackwell Publishers Inc., 1996.

Dabashi, Hamid. "Ali Shari'ati's Islam: Revolutionary Uses of Faith in a Post-traditional Society". Dalam *The Islamic Quarterly: A Review of Islamic Culture*, ed. A. A. Mughram, Vol. XXVII, No. 4, fourth quarter, 1983.

Davies, Paul. *The Mind of God: The Scientific Basis for A Rational World.* New York: A Touchstone Book, 1992.

Dawood, N. J. "Introduction", Ibn Khaldûn, *The Muqaddimah, An Introduction to History*, trans. Franz Rosenthal. United Kingdom: Princeton University Press, 1989.

Dryer, D. P. *Kant's Solution For Verification of Metaphysics.* London: George Allen & Unwim Ltd, 1966.

Enan, Mohammed Abdullah. *Ibn Khaldûn: His Life and Work.* New Delhi: Kitab Bhavan, 1979.

Esack, Farid. *Qur'an, Liberation, and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression.* Oxford: Oneworld, 1998.

Fakhry, Majid. *Ethical Theories in Islam.* Leiden: E.J. Brill, 1991.

————. *A History of Islamic Philosophy.* London: Longman dan New York: Columbia University Press, 1983.

Al-Fanîsân, Su'ûd 'Abdullâh. *Ikhtilâf al-Mufassirîn: Asbâbuh wa Âtsâruh.* Riyadh: Markaz ad-Dirâsât wa al-I'lâm, 1997/1418.

Fauzan Saleh. "The Problem of Evil in Islamic Theology: A Study on the Concept of *al-Qabih* in al-Qadi Abd al-Jabbâr al-Hamadhani's Thought". Montreal: McGill University, 1992. Tesis, td. h.

Fazlur Rahman, "Historical Analysis versus Literary Criticism", Richard C. Martin (ed.). *Approaches to Islam in Religious Studies.* Tucson: The University of Arizona Press, 1985.

————. *Islam.* Chicago dan London: University of Chicago Press, 1979.

————. *Islamic Methodology in History.* New Delhi: Adam Publishers & Distributors, 1994.

Fink, Hans. *Social Philosophy.* Londan dan New York: Methuen, 1981.

Frank Magill (ed.). *Masterpieces of World Philosophy.* New York: Blackwell, 1999.

Gamwell, Franklin I. "A Foreword to Comparative Philosophy of Religion" dan Richard J. Parmentier, "Comparison,

Pragmaticcs, and Interpretation in the Comparative Philosophy of Religion", dalam Frank F. Reynols dan David Tracy (eds.). *Religion and Practical Reason: New Essays in the Comparative Philosophy of Religion.* New York: State University of New York Press, 1994.

Gardet, Louis dan M. M. Anawati. *Introduction à la Théologié Musulmane: Essai de Théologié Comparée.* Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1981.

Ghallâb, Muhammad. *al-Ma'rifah 'ind Mufakkirî al-Islâm.* Cairo: Dâr al-Mishriyah li at-Ta`lîf wa at-Tarjamah, t.th.

Gellner, Ernest. "From Ibn Khaldûn to Karl Marx", dalam *Political Quarterly*, vol. 32, 1961.

George F. Hourani, "Juwayni's Criticism of Mu'tazilite Ethics", dalam Issa J. Boullata (ed.). *An Anthology of Islamic Studies.* Montreal: McGill-Indonesia IAIN Development Project, 1992.

Gibb, H. A. R. *Studies on the Civilization of Islam.* Boston: Bacon Press, 1968.

Greene, Theodore M. "The Historical Context and Religious Significance of Kant's *Religion"*, pengantar dalam Immanuel Kant. *Religion Within the Limits of Reason Alone*, trans. Theodore M. Greene dan Hoyt H. Hudson. New York: Harper Torchbooks, 1999.

Hanafi, A. *Pengantar Filsafat Islam.* Jakarta: Bulan Bintang, 1990.

Hanafî, Hasan. *Dirâsât Falsafiyah.* Cairo: Maktabah Anglo al-Mishriyah, 1987.

————. *Islam in the Modern World.* Cairo: The Anglo-Egyptian Bookshop, 1995.

Hanson, Brad. "The 'Westoxication' of Iran: Depictions and Reactions of Behrangi, Ale Ahmed, and Shari'ati". Dalam *International Journal of Middle East Studies*, 1980.

Hatta, Mohammad. *Alam Pikiran Yunani.* Jakarta: IU-Press dan Tintamas, 1986.

Heald, J. M. "Aquinas". Dalam James Hastings (ed.). *Encyclopaedia of Religion and Ethics.* New York: Charles Scribner's Sons dan Edinburgh: T. & T. Clarck, 1925.

Hick, John H. *Philosophy of Religion.* New Jersey: Prentice-Hall, Inc., 1973.

Hidayat, Komaruddin. "*Taqdir* dan Kebebasan", dalam Muhammad Wahyuni Nafis (ed.). *Rekonstruksi dan Renungan Religius Islam* (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1996.

Hitti, Philip K. *History of the Arabs, from the Earliest Times to the Present.* London: Macmillan dan New York: St. Martin's Press, 1968.

————. *History of the Arabs,* terj. R. Cecep Lukman Yasin dan Dedi Slamet Riyadi. Jakarta: Serambi, 2010.

Horwich, Paul, "Theories of Truth", dalam Jonathan Dancy dan Ernest Sosa (eds.). *A Companion to Epistemology.* Massachusetts: Blackwell, 1993.

Hourani, Albert. *Islamic Rationalism: the Ethics of 'Abd al-Jabbâr*. Oxford: Clarendon Press, 1971.

Hourani, George F. "Islamic and Non-Islamic Origins of Mutazilite Ethical Rationalism", *International journal of Middle East Studies*, nomor 7, 1976, h. 59-87.

————. "Ethical Presuppositions of the Qur'an", *The Muslim World*, 70, 1980.

Hudgson, Marshal G. S. *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization.* Chicago dan London: The University of Chicago Press, 1961.

Hurley, Patrick J. *A Concise Introduction to Logic.* California: Wadsworth Publishing Company, 1985.

Hyman, Arthur dan James J. Walsh. *Philosophy in the Middle Ages.* Indianapolis: Hackeet Publishing Company, 1980.

Ibn Katsîr, Abû al-Fidâ' Ismâ'îl. *Tafsîr Ibn Katsîr.* Beirut: Dâr al-Fikr, 1986.

Ibn Khaldûn. *Muqaddimah.* Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.

Ibn Miskawayh. *Tahdzîb al-Akhlâq wa Tathhîr al-A'râq.* Beirut: Dâr al-Fikr, 1966.

Ibn Rusyd. *Al-Kasyf 'an Manâhij al-Adillah fî 'Aqâ`id al-Millah*, edisi (pengantar dan komentar) Muhammad 'Âbid al-Jâbirî. Beirut: Markaz al-Dirâsât al-'Arabiyyah, 1998.

————. *Fashl al-Maqâl Fî Mâ Bayn al-Hikmah wa asy-Syarî'ah min al-Ittishâl, tahqîq* dan kajian Muhammad 'Imârah. Cairo: Dâr al-Ma'ârif, 1969 M.

Ibn Sînâ. '*Uyûn al-Hikmah*, *tahqîq* Moufak (Muwaffaq) Fauwzî al-Jabr. Damaskus: Dâr al-Yanâbî', 1996.

Ibrahim, Anwar. "Towards A Contemporary Philosophy of Islamic Science", *The American Journal of Islamic Sciences*, Vol. 7, No. 1, 1990, h. 1-7.

'Imârah, Muhammad. "Qâdhî al-Qudhâh 'Abd al-Jabbâr ibn Ahmad al-Hamadzânî", dalam Muhammad 'Imârah (ed.). *Rasâ`il al-'Adl wa at-Tawhîd.* Cairo dan Beirut: Dâr asy-Syurûq, 1988.

Ivry, Alfred L. *Al-Kindi's Metaphysics, a Translation of Ya'qûb ibn Ishâq al-Kindî's Treatise on First Philosophy.* Albany: State University of New York Press, 1974.

Izutsu, Toshihiko. *Ethico-Religious Concept in the Qur'an*. Montreal: McGill University Press, 1966.

Al-Jâbirî, Muhammad 'Âbid. *Bun-yat al-'Aql al-'Arabî: Dirâsah Tahlîliyyah Naqdiyyah li Nuzhum al-Ma'rifah fî ats-Tsaqâfat al-'Arabiyyah*. Beirut: al-Markaz ats-Tsaqâfî al-'Arabî, 1993.

————. *Takwîn al-'Aql al-'Arabî.* Beirut: al-Markaz ats-Tsaqâfî al-'Arabî, 1991.

————. *Al-Turâst wa al-Hadâtsah: Dirâsât wa Munâqasyât.* Beirut: al-Markaz al-Tsaqâfî al-'Arabî, 1991.

Jahja, M. Zurkani *Teologi al-Ghazali: Pendekatan Metodologi.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.

Al-Jîlî, Abd al-Karîm. *Al-Insân al-Kâmil fî Ma'rifat al-Awâkhir wa al-Awâ'il.* Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.

Al-Juwaynî. *Kitâb al-Irsyâd ilâ Qawâthi' al-Adillah fî Ushûl al-I'tiqâd.* Mesir: Maktabat al-Khânijî, 1950/1369.

Kalin, Ibrahim. "Knowledge as Light", dalam *The American Journal of Islamic Social Sciences*, volume 16, no. 3, fall 1999.

Kant, Immanuel. *Religion within the Limits of Reason Alone*, trans. Theodore M. Greene dan Hoyr H. Hudson. New York: Harper Torchbooks, 1999.

Kartanegara, Mulyadi. *Menyibak Tirai Kejahilan: Pengantar Epistemologi Islam*. Bandung: Mizan, 2003.

Kattsoff, Louis O. *Elements of Philosophy*, terjemah Soejono Soemargono dengan judul *Pengantar Filsafat*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1996.

Keny, Anthony. *The God of the Philosophers.* Oxford: Clarendon Press, 1998.

Khalidi, Tarif. *Arabic Historical Thought in the Classical Period.* Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

Al-Khâzin. *Lubâb at-Ta'wîl fî Ma'ânî at-Tanzîl.* Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1995.

Kuntowijoyo. *Penjelasan Sejarah (Historical Explanation).* Yogyakarta: Tiara Wacana, 2008.

Lapidus, Ira M. *A History of Islamic Societies.* Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

Laporan hasil simposium "Islam and Epistemology", the International Institute of Islamic Thought (IITT) dalam *The American Journal of Islamic Social Sciences*, volume 16, no. 3, fall, 1999, h. 81-120.

Leaman, Oliver "Ibn Miskawayh", dalam Oliver Leaman dan Seyyed Hossein Nasr (eds.). *History of Islamic Philosophy.* London dan New York: Routledge, 1996.

Leaman, Oliver. *An Introduction to Medieval Islamic Philosophy.* Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

————. *Pengantar Filsafat Islam: Sebuah Pendekatan Tematis*, terj. Musa Kazhim dan Arif Mulyadi. Bandung: Mizan, 2002.

Lee, Robert D. *Overcoming Tradition and Modernity*, terj. Ahmad Baiquni. Bandung: Mizan, 2000.

Machasin. "Epistemologi 'Abd al-Jabbâr bin Ahmad al-Hamadzani". *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies,* Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga, 1991, nomor 45.

Madjid, Nurcholish. "Kalam Kekhalifahan dan Reformasi Bumi (Suatu Percobaan Pendekatan Sistematis terhadap Konsep Antropologis Islam)", pidato pengukuhan guru besar luar biasa dalam falsafah dan kalam, IAIN Syarif Hidayatullah, 1419/ 1998.

————. *Islam, Doktrin, dan Peradaban, Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemoderenan.* Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1995.

————. *Khazanah Intelektual Islam.* Jakarta: Bulan Bintang, 1994.

Madkûr, Ibrâhîm. *Fî al-Falsafat al-Islâmiyah, Manhaj wa Tathbîquh.* Cairo: Dâr al-Ma'ârif, t.th.

————. *Fî al-Falsafah al-Islâmiyah: Manhaj wa Tathbîquh*, terjemah Yudian W. Asmin. Jakarta: Bumi Ksara, 1995.

Magill, Frank N. (ed.). *Masterpices of World Philosophy,* introd. by John Roth. New York: Harper Collins Publisher, 1990.

Magnis-Suseno, Frans. *13 Tokoh Etika Sejak Zaman Yunani Sampai Abad ke-19.* Yogyakarta: Kanisius, 1997.

Mangunhardjana, A. *Isme-isme dari A dan Z.* Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 1997.

Martin, Richard C., Mark R. Woodward, dan Dewi S. Atmaja. *Defenders of Reason in Islam, Mu'tazilism from Medieval Shool to Modern Symbol*. Oxford: Oneworld, 1997.

Max Weber. *The Sociology of Religion*, trans. Ephraim Fiscoff dari *Religionssoziologie.* London: Methuen & Co. Ltd., 1965.

McGrath, Alister E. *Christian Theology, an Introduction.* Massachusetts: Blackwell Publishers Ltd., 1998.

Muhib ad-Dîn, Murtada A. "Philosophical Theology of Fakr al-Dîn al-Râzî in al-Tafsîr al-Kabîr". *Hamdard Islamicus*. Vol. 17 dan 20, 1994.

Munawar-Rachman, Budhy. "Filsafat Islam", Muhammad Wahyuni Nafis (ed.). *Rekonstruksi dan Renungan Religius Islam*. Jakarta: Paramadina, 1990.

Mûsâ, M. Yûsuf. *Al-Qur'ân wa al-Falsafah*, terjemah M. Thalib. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1991.

Nasr, Seyyed Hossein. "The Qur'an and Hadith as Source and Inspiration of Islamic Philosophy". Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman (eds.). *History of Islamic Philosophy.* London dan New York: Routledge, 1996. Part I.

————. *Islamic Philosophy from Its Origin to the Present.* New York: State University of New York Press, 2006.

————. *The Islamic Intellectual Tradition in Persia,* edited by Mehdi Amin Razavi. Great Britain/ New Delhi: Curzon Press, 1996.

————. *Three Muslim Sages*, terjemah Ahmad Mujahid dengan judul *Tiga Pemikir Islam: Ibn Sînâ, Suhrawardî, Ibn 'Arabî.* Bandung: Risalah, 1986.

Nasution, Harun. *Akal dan Wahyu dalam Islam.* Jakarta: UI-Press, 1986.

————. *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam.* Jakarta: Bulan Bintang, 1995.

————. *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya.* Jakarta: UI-Press, 1985.

————. *Pembaharuan dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan.* Jakarta: Bulan Bintang, 1992.

————. *Teologi Islam.* Jakarta: UI-Press, 1986.

An-Nasysyâr, 'Alî Sâmî. *Manâhij al-Bahts 'ind Mufakkirî al-Islâm wa Iktisyâf al-Manhaj al-'Ilmî fî al-Âlam al-Islâmî.* Cairo: Dâr al-Ma'ârif, 1967.

Nurisman. *Pemikiran Filsafat Islam Harun Nasution: Pengembangan Pemikiran Islam di Indonesia.* Yogyakarta: Teras, 2012.

Nusibeh, Sari"Epistemology", dalam Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman (eds.). *History of Islamic Philosophy*. London dan New York: Routledge, 1996.

O'leary, De Lacy. *Arabic Thought and Its Place in History*. London: Routledge & Kegan Paul, Ltd., 1986.

Otto, Rudolf. *The Idea of the Holy: an Inquiry into the Non-rational Factors in the Idea of the Divine and Its Relation to the Rational*, trans. John W. Harvey. Oxford: Oxford University Press, 1958.

Pasiak, Taufik. *Tuhan dalam Otak Manusia: Mewujudkan Kesehatan Spiritual Melalui Neurosains.* Bandung: Mizan, 2012.

Peters, F. E. *Aristotle and the Arabs.* New York: New York University Press, 1986.

Peters, J. R. T. M.. *God's Created Speech: A Study in the Speculative Theology of the Mu'tazili Qâdî l-Qudat Abu l-Hasan bin Ahmad al-Hamadhani.* Leiden: E.J. Brill, 1976.

Al-Qurthubî. *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân.* T.tp.: t.p. t.th.

Rahnema, Ali. "Ali Shari'ati: Teacher, Preacher, Rebel". Dalam Ali Rahnema (ed.). *Pioneers of Islamic Revival*, terjemah Ilyas Hasan. Bandung: Mizan, 1996.

Rakhmat, Jalaluddin. "Dari Sunnah ke Hadits, atau Sebaliknya"; "Pemahaman Hadis: Perspektif Historis", dalam Yunahar Ilyas (ed.). *Pengembangan Pemikiran terhadap Hadis* (Yogyakarta: Lembaga Pengkajian dan Pengamalan Islam, 1996.

Reinhart, A. Kevin. *Before Revelation*: *the Boundaries of Muslim Moral Thought.* New York: State University of New York Press, 1995.

Rosenthal, Franz. *Knowledge Triumphant: the Concept of Knowledge in Medieval Islam*. Leiden: E.J. Brill, 1970.

Rowe, William L. *Philosophy of Religion: An Introduction.* California: Wadsworth Publishing Company, 1992.

Rukmana, Aan dan Sahrul Mauludi. "Peta Falsafat Islam di Indonesia", dalam *Ilmu Ushuluddin*, Vol. 1, No. 6, Juli 2013.

Runes, Dagobert D. *Dictionary of Philosophy.* New Jersey: Littlefield, Adams & Co., 1971.

Russell, Bertrand. *Why I am Not a Christian* (*an Other Essays on Religion and Related Subjects*), ed. Paul Edward. New York: Simon & Schuster, Inc., 1957.

Sachedina, Abdulaziz. "Ali Shari'ati: Ideologue of the Iranian Revolution". Dalam John L. Esposito (ed.). *Voices of Ressurgent Islam.* Oxford: Oxford University Press Inc., 1983.

Sahal, Ahmad. "Agama dan Tantangan Pascamodernisme", dalam *Islamika*, No. 2, Oktober-Desember 1993, h. 66-73.

Sanback, Francis Henry. "Hellenistic Thought", Paul Edward (ed.). *The Encyclopaedia of Philosophy.* New York: Macmillan Pub. Co. Inc & the Free Press & London: Collier Macmillan Publishers, 1972. Vol. 3.

Schulze, Reinhard. *A Modern History of Islamic World.* London dan New York: I. B. Tauris Publishers, 2000.

Shahedina, Fadlou. Dalam Theresa-Anne Druart (ed.). *Arabic Philosophy and the West: Continuity and Interaction.* Washington: Georgetown University, 1988.

Sharîf ar-Râdhî. *Nahj al-Balâghah.* Beirut: Mu'assasat al-A'lamî li al-Mathbû'ât, 1993.

Sharif, M. M. *A History of Muslim Philosophy.* New Delhi: Low Price Publications, 1995.

Shayegan, Yegane. "The Tansmission of Greek Philosophy to the Islamic World". Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman (ed.). *History of Islamic Philosophy*. London dan New York: Routledge, 1996. Part I.

Solomon, Robert C. *Introducting Philosophy: A Text With Readings.* New York: Harcourt Brace Jovanovich, Publishers, 1985.

As-Subkî, Tâj ad-Dîn Abû Nasyr 'Abd al-Wahhâb ibn 'Alî ibn 'Abd al-Kâfî. *Thabaqât asy-Syâfi'iyyât al-Kubrâ,* eds. Mahmûd Muhammad at-Tanâjî dan 'Abd al-Fattâh Muhammad al-Hulw. Cairo: Maktabah 'Îsâ al-Bâbî al-Halabî wa Syurakâ'ih, 1967/1386, juz V.

Asy-Syahrastânî, *al-Milal wa al-Nihal.* Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2009.

Syari'ati, Ali. "Humanity and Islam", dalam Charles Kurzman (ed.). *Liberal Islam: A Sourcebook.* Oxford: Oxford University Press, 1998.

————. "Red Shiism", dalam *Islam: Mazhab Pemikiran dan Aksi*, terj. M. S. Nasrulloh dan Arif Muhammad. Bandung: Mizan, 1995.

————. *Hajj*, terj. Anas Mahyuddin. Bandung: Pustaka, 1997.

————. *On the Sociology of Islam*, terj. Hamid Algar. Berkeley: Mizan Press, 1979.

————. *Religion Against Religion*, terj. Afif Muhammad dan Abdul Syukur. Bandung: Pustaka Hidayah, 1994.

————. *Ummat dan Imamah.* Jakarta: Pustaka Hidayah, 1989.

Tahqiq, Nanang. "Kajian dan Pustaka Falsafat Islam di Indonesia", dalam *Ilmu Ushuluddin: Jurnal Himpunan Peminat Ilmu-ilmu Ushuluddin (HIPIUS)*, Vol. 1, No. 6, Juli 2013.

At-Tawhîdî, Abû Hayyân. *al-Imtâ' wa al-Mu'ânasah*. Beirut: al-Maktabat al-'Arabiyyah, t.th.

The Liang Gie. *Kamus Logika.* Yogyakarata: Penerbit Liberty dan Pusat Belajar Ilmu Berguna (PBIB), 1998.

Trueblood, David Elton. *Philosophy of Religion.* New York: Harper & Brothers Publishers, 1957.

Urvoy, Dominique. "Ibn Rushd", dalam Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman (ed.). *History of Islamic Philosohy.* London dan New York: Routledge, 1996.

'Utsmân, 'Abd al-Karîm "Muqaddimah", dalam (Pseudo) 'Abd al-Jabbâr. *Syarh al-Ushûl al-Khamsah.* Cairo: Maktabah Wahbah, 1965.

'Uwaydhah, Kâmil Muhammad Muhammad. *Ibn Miskawayh: Madzâhib Akhlâqiyyah.* Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993/1413.

Van Ess, Josef. "The Logical Structure of Islamic Theology", dalam Issa J. Boullata (ed.). *An Anthology of Islamic Studies.* Montreal: McGill-Indonesia IAIN Development Project, 1992.

Wardani. *Epistemologi Kalam Abad Pertengahan.* Yogyakarta: *LKiS*, 2003.

————. *Studi Kritis Ilmu Kalam: Beberapa Isu dan Metode.* Banjarmasin: IAIN Antasari Press, 2013.

Waters, Malcolm. *Modern Sociological Theory.* London: SAGE Publications, 1994.

Watt, William Montgomery. *Islamic Philosophy and Theology, an Extended Survey.* Edinburgh: Edinburgh University Press, 1992.

Weiseipl, James A. "Thomas Aquinas (Thommaso d'Aquino)", dalam Mircea Eliade (ed.). *The Encyclopaedia of Religion.* New York: Macmillan Publishing Company dan London: Collier Macmillan Publishers, 1987.

Wensinck, A. J. *The Muslim Creed: Its Genesis and Historical Development.* New York: Oriental Books Reprint Corporation, 1979.

Wolfson, Harry Austryn. *The Philosophy of the Kalam* (Cambridge: Harvard University Press, 1976.

Yazdi, Mehdi Ha'iri. *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy:* Knowledge by Presence, diterjemakan ke bahasa Indonesia oleh Ahsin Mohamad. Bandung: Mizan, 1994.

Zainuddin, A. Rahman. *Kekuasaan dan Negara: Pemikiran Politik Ibn Khaldûn.* Jakarta: Gramedia, 1992.

Ziai, Hossein. "The Illuminationist Tradition", Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman (eds.). *History of Islamic Philosophy.* London dan New York: Routledge, 1996.

Internet:

http://en.wikipedia.org/ w/index.php?title=Contemporary _Islamic_philosophy& oldid=508825501".

http://ahmadsamantho.wordpress.com/2011/01/29/history-of-islamic-philosophy-islamic-philosophy-post-ibn-rusyd.

www.muslimphilosophy.com/ ip/ rep/ H008.htm.

DAFTAR RIWAYAT HIDUP PENULIS

Dr. Wardani, M.Ag. lahir di Barabai, Kalimantan Selatan, pada tanggal 11 April 1973. Setelah SD (1986) dan MTs (1989) yang diselesaikan di kota kelahirannya, pendidikan formalnya dilanjutkan ke Madrasah Aliyah Program Khusus (MAPK, sekarang: Madrasah Aliyah Keagamaan, MAK) Negeri Martapura, Kalimantan Selatan (1993). Pendidikan strata satu ditempuh pada 1994-1998 di jurusan Tafsir Hadis Fakultas Ushuluddin IAIN Antasari. Sedangkan, pendidikan strata dua jurusan Agama dan Filsafat pada konsentrasi filsafat Islam diselesaikan pada tahun 2001 di Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Pendidikan strata tiga ditempuhnya di IAIN Sunan Ampel Surabaya dan selesai pada tahun 2010. Pendidikan strata satu, strata dua, dan strata tiga diselesaikannya dengan predikat *cumlaude*. Tulisan-tulisannya yang diterbitkan adalah *Ayat Pedang Versus Ayat Damai: Menafsir Ulang Teori Naskh dalam al-Qur'an* (Jakarta: Badan Litbang Agama Kementerian Agama RI, 2011), *Epistemologi Kalam Abad Pertengahan* (Yogyakarta: LKIS, 2003, cetakan ulang 2012), *Studi Kritis Ilmu Kalâm: Beberapa Isu dan Metode* (Banjarmasin: IAIN Antasari Press, 2013), *Masyarakat Utama: Telaah Tematis al-Qur'an dengan Pendekatan Sosiologis* (Banjarmasin: IAIN Antasari Press, 2004). Di antara artikel yang disampaikan di forum ilmiah: "Hak-hak Asasi Manusia dalam Islam: Perspektif Kalam dan Fiqh" disampaikan seminar sehari Nilai-nilai HAM dalam Islam, kerjasama The Asia Foundation (TAF) dan Lembaga Kajian Keislaman dan Kemasyarakatan,

pada tahun 2004 di Hotel Arum Banjarmasin. "How to Stop Domestic Violence in Indonesian Context: Islamic Contribution for Gender Equality", di Annual Conference on Islamic Studies di Grand Hotel, Lembang, Bandung pada tahun 2006. Ia mendapatkan penghargaan sebagai wisudawan terbaik I strata satu di IAIN Antasari pada tahun 1998 dan strata tiga di IAIN Sunan Ampel pada tahun 2010, penghargaan "Mitra Pembangunan Banua" dari Gubernur Kalimantan Selatan pada tanggal 14 Agustus 2004, penghargaan tesis terbaik nasional dari Direktorat Perguruan Tinggi Islam Kementerian Agama RI pada tahun 2006, pemenang I lomba karya tulis "*Madam ka Banua Urang*: Beberapa Catatan Awal tentang Migrasi Suku Banjar, Proses, dan Penyebarannya" dalam rangka *Banua Education Fair* dari Dinas Budaya dan Pariwisata Kalimantan Selatan pada Mei 2007, dan penghargaan *Indonesian Scholar Dissertation Award* (ISDA) dari *Indonesian International Education Foundation* (IIEF) Jakarta pada tahun 2010. Menikah dengan Hj. Nahrul Hayati, S.T. dan dikarunia seorang puteri, Nahwa Tazkiya. Sehari-hari, ia menjadi dosen di Fakultas Ushuluddin dan Humaniora IAIN Antasari, Jl. A. Yani, KM. 4,5 Banjarmasin, Telp: 0511-3266593. Alamat rumah: Komplek Taman Pesona Permai, Jl. Padat Karya, RT. 21, No. 37, Kelurahan Sungai Andai, Kecamatan Banjarmasin Utara, Banjarmasin. Email: mwardanibjm@gmail.com.

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

PANGERAN ANTASARI

BANJARMASIN – INDONESIA

https://www.uin-antasari.ac.id